أندره كونت سبونفيل

هل الرأسماليّة أخلاقيّة؟

مركز البابطين للترجمة
ALBABTAIN TRANSLATION CENTER

دار الساقي

هل الرأسمالية أخلاقية؟



أندره كونت - سبونفيل

هل الرأسمالية أخلاقية؟

ترجمة

بسّام حجّار





André Comte-Sponville, *Le capitalisme est-il moral?*
Éditions Albin Michel, Paris, 2004

الطبعة العربية

الطبعة الأولى ٢٠٠٥

ISBN 1 85516 458 2

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

مركز البابطين للترجمة
الكويت، الصالحية، شارع صلاح الدين، عمارة البابطين رقم ٣
ص.ب: ٥٩٩ الصفاة رمز ١٣٠٠٦، هـ ٢٤١٢٧٣٠

إلى مونيك كانتو - سبيربر
وجان بيار دوبوي



المحتويات

مركز البابطين للترجمة(*)

مركز البابطين للترجمة مشروع ثقافي عربي مقره دولة الكويت، يهتم بالترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية وبالعكس، ويرعاه ويموّله الشاعر عبد العزيز سعود البابطين، ضمن اهتماماته الثقافية ومشروعاته المنجزة في هذا الاتجاه. ومساهمةً من المركز في رفد الثقافة العربية، وتقديراً من الراعي لأهمية الترجمة في تعزيز ثقافة عربية حديثة وفعّالة، فإن المركز بالتعاون مع «دار الساقي» ينشر هذه السلسلة من الكتب المترجمة التي تقدّم للقارئ العربي بشكل حيادي نظرةً إلى ما يدور حوله في هذا العالم المتقارب المسافات والمنفتح ثقافياً، أخذاً وعطاءً. والمركز غير مسؤول عن المحتوى الفكري للكتاب، كونه وجهة نظر تمثِّل كاتبها، ويطمح المركز إلى أن تكون هذه الترجمة دقيقة علمياً وقادرة على أن تضيف إلى الفكر العربي بُعداً جديداً في موضوعها، ومن اللّه التوفيق.

(*) للمراسلات مع المركز: mgr_9@hotmail.com

شكر

أشكر أولاً جميع الذين استمعوا، مهما كان شكل الاستماع، إلى هذه المحاضرة، والذين أغنوها بأسئلتهم واعتراضاتهم. ولكن أحرص أيضاً على التعبير عن امتناني للأصدقاء الذين تكرّموا بقراءة نصّها المخطوط وإبداء ملاحظاتهم عليها: لوران بوف، مونيك كانتو سبيربر، ريشار ديكوسّه، جان بيار دوبوي، جاكلين لالويت، جان بريور، باتريك رونو، جان لوي سرفان شرايبر، جان لوي سيران، إيزابيل فرفاي وسيلفي تيبير. هذا الكتاب مدين لهم بالكثير. ومن نافل القول إنّهم لا يتحمّلون مسؤولية الطروحات التي يتضمّنها، ولا الشوائب التي تتخلّله. فمسؤولية هذين الأمرين تقع على عاتقي، أنا، وحدي.



تمهيد

يكثر الكلامُ، وبحقّ، عن التعقيد: ذلك أنّه إحدى سمات حداثتنا، الفكرية منها (النظريات حول التعقيد)، كما الاقتصاديّة (الإجمالية) أو السياسيّة (العولمة). غير أنّ ما سبق ليس مبرّراً للوقوع في أي التباس. بل على الضدّ من ذلك: فحيث يتعاظم التعقيد تتعاظم أيضاً متطلّبات الوضوح والتمييز. وهذا ما يبرّر المؤلَّف الذي نحن بصدده. فهو يسعى إلى أن يكون مُعيناً لمن يودّ النظرَ في المسألة على نحوٍ أوضح، ولمن يودّ أن يحسن اتخاذ قراراته، وأخيراً لمن يودّ أن يتحمّل مسؤولياته - المهنية، الأخلاقية، السياسيّة - في مواجهة شتّى أنواع التحديات التي يفرضها العالم اليوم علينا. إنّ وجهة تطلّعه، إذاً، هي المستقبل. غير أنّه مسبوق بتاريخ. إنّ هذا الكتاب هو حصيلة عدد من المحاضرات التي سبق أن ألقيتها، وغالباً تحت العنوان نفسه، أمام جمهور مختلف في كلّ مرّة: أمام طلاب ومدرّسي معاهد التجارة أو الإدارة (في مدن نانت ورايمس وفي الهافر وأورليان...)، وأمام أعضاء عدد من الجمعيات (وخاصّة جمعيّة تقدّم الإدارة) أو أمام عاملين متخصّصين في هذه المنشأة أو تلك. غالباً ما كان يُطلب منّي نصّ المحاضرة المكتوب. فها هو ذا، ولكن منقّحاً ومزيداً كما ينبغي. ومع ذلك لا أزعم بأنّ النصّ النهائي أقلّ انتساباً إلى الشفاهيّة، مع ما تفترضه الشفاهية من حدودٍ، ولكنْ مع ما تنطوي عليه من المزايا أيضاً. كان مونتاني يقول «إنّ التمرين الأنجعَ والأشدّ فطريّة لذهننا هو، في رأيي، المحاضرة».[1] علماً بأنّ عبارة

(١) أبحاث، ج٣، ٨ («في فنّ المحاضرة»)، ص٩٢٢ من طبعة Villery-Saulnier، منشورات PUF (المنشورات الجامعية الفرنسية)، ١٩٧٨.

«محاضرة» كانت، في القرن السادس عشر، أقرب بمعناها إلى المحادثة أو النقاش منها إلى عرضٍ شفاهي أمام جمهور. غير أنّ مثل هذا ما كان إلاّ ليزيدني إصراراً على أخذي هذا التمرين على محمل الجد. فضلاً عن أنّ المحادثة ليست غائبة عنه: كما سيتضح في القسم الثاني من الكتاب حيث أثبت نصّ الحوارات التي جرت بالفعل أثناء تلك اللقاءات.

يودّ هذا الكتاب، في صيغته الحاليّة، أي غير الناجزة، أن يكون إسهاماً، ولو متواضعاً، في النقاشات الدائرة اليوم. وفي المرحلة الصعبة التي نجتازها، وجدتُ في ذلك مبرّراً كافياً.

المقدمة

«لا ريبَ في أنّ تساوي المنافع منصفٌ، ولكن. . .».

بليز بسكال (**خواطر**، ٨١-٢٩٩)

ما أودّ أن أقترحه بشأن السؤال الذي سقناه عنواناً لهذه المحاضرة - «الرأسمالية، هل هي نظام أخلاقي؟» -، هو عدد من الأفكار تدور حول الصلات بين الأخلاق والاقتصاد.

ولا أحتاج إلى مقدّمات مطوّلة لتبرير اختياري مثل هذا الموضوع.

أولاً لأنّ سؤال الأخلاق («ماذا ينبغي لي أن أفعل؟») يطرح نفسَه على كلّ واحد منّا، مهما كانت طبيعة مهنته وسواء كان مساهماً أو مدير مُنشأة. وبديهيّ أن الأمر نفسه يسري على ما قد نسميّه السؤال الاقتصادي («ما الذي أستطيع امتلاكه؟»). لا الأوسع ثراءً ولا الأكثر عوزاً منّا قد يكون بمنأىً عن الأخلاق وعن الرأسمالية. ذلك أنّ العمل والادخار والاستهلاك، إلى كونها واجبة كلّها، إنما هي إسهامٌ في النظام، شئنا ذلك أم أبينا؛ ما يبرّر سؤالنا عن أخلاقيّتها.

ثانياً، لأنّ هذا السؤال الأخلاقي الذي قد يسري على ميادين شديدة التباين، يطرح نفسَه، بلا ريب، وبحدّة لافتة، في صلته بالاقتصاد، لاسيّما في عالم المنشأة، في عالم الأعمال، كما يُقال، وعلى الأخصّ نظراً للمعنى المزدوج

المريب الذي اكتسبته عبارة «الأعمال» هذه في المرحلة الأخيرة. ذلك أنّ الخير (في المعنى الأخلاقي للعبارة) والمنافع (في المعنى الاقتصادي) هما أمران لا يتعايشان دائماً بسلام. وفي هذا سبب إضافي يدفعنا إلى التفكير.

أمّا الملاحظة التمهيديّة الثالثة والأخيرة فهي أنّ هذا السؤال الأخلاقي تحوّل، فضلاً عن ذلك، منذ بضعة أعوام وحتّى يومنا هذا، إلى سؤالٍ ملحّ هو حديث الساعة وشاغل الناس. جزئياً بسبب «الأعمال» التي أسلفت ذكرها، ولكن أيضاً وبصفةٍ أعمّ، لأنّه يتماشى مع تطوّر الذهنيّات، مع ما يمكن أن نسمّيه مناخاً سائداً، أي ما يشكّل الروحيّة السائدة في جيلٍ ما. يكثر الحديث في الصحف، ومنذ سنوات طويلة، عن عودة للأخلاق. إذ تحضرني الآن مقالة كتبها لوران جوفران، في صحيفة «ليبراسيون» على ما أذكر، كان ذهبَ فيها إلى حدّ ابتكار مفهوم «الجيل الأخلاقي» لوصف شبيبة اليوم، أو لنقل: شبيبة الفترة الممتدة من مطلع الثمانينات حتّى عام ٢٠٠٠، بما يختلف أو يتعارض مع الجيل الذي سبقه مباشرة، أي جيل الفترة الممتدة من الستينات إلى مطلع السبعينات. وكنت، بأية حال، قد أثرت الموضوع نفسه، في الصحيفة المذكورة نفسها، منذ عام ١٩٨٦: إذ بدا لي أنّ الأفكار التي ألهمت التحرك الطلابي، الذي شمل تلامذة المدارس الثانوية وطلاب الجامعات، في ذلك الخريف (لمناهضة قانون دوفاكه - Devaquet) كانت مختلفة جداً عن تلك التي أنزلتنا إلى الشارع، بصخبٍ أكبر وربّما بقدرٍ أكبر من السذاجة، قبل ما يقارب الثمانية عشر عاماً. فاليوتوبيا كانت تقوم مقامَ الأخلاق في عرفنا نحن؛ بينما قامت الأخلاق، في عرفهم هم، مقامَ اليوتوبيا.[1] ولم أدرك على الفور أنّها كانت موشكة على الحلول محلّ السياسة أيضاً، وأنّ حلولها هذا يمثّل خطراً لا يُستهان به. سوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل. لنقُل ببساطة إنّ الأخلاق حلّت، خلال الثمانينات، في صلبِ النقاشات الدائرة. ولعلّ الإقبال الذي لقيه كتابي «مباحث موجزة في الفضائل الكبرى»، بما يتضمّنه من جوانب غير مألوفة، يدين، ولنقرّ بذلك في السياق، ببعض نجاحه للمناخ السائد في ذلك العهد: ذلك أنّ نجاحاً مماثلاً، وبصرف النظر عن مزايا

(١) «الأخلاق من دون اليوتوبيا»، صحيفة «ليبراسيون»، ٩ كانون أول ١٩٨٦، ص ١٢.

الكتاب المحتملة، يفترض على الدوام تقاطعاً، غير مرتقب بالتأكيد وإن لم يكن عارضاً كليّاً، بين المؤلّف والجمهور.

بالاختصار، أضحت الأخلاق، منذ الثمانينات، مسألة راهنة. وغدت، على نحوٍ مُستَهجَن، موضوعَ الساعةِ الدارج. ولكن، على غرار ما نشهده على الدوام في عالم الذُّرجة، فإنّ ذلك لا يكون إلاّ مشوباً ببعض الالتباس. وما أطمح إليه فيما يلي هو اجتناب هذا الالتباس بقدر الإمكان وأن يكون التناول، أولاً وأخيراً، محاولة للإيضاح.

ولكي يتمّ لي ذلك، سأجعل من كلامي مقاربَةً على أربع مراحل.

في مرحلةٍ أولى، سوف أسعى إلى النظرِ في السؤال: «لماذا عودة الأخلاق هذه؟»؛ وسأقترح ثلاث إجابات مختلفة، مكمِّلة، نابعةً، للمناسبة، من ثلاثة مقاييس مختلفة، أو ممّا قد يسمّيه المؤرّخ ثلاثة «آجالٍ» مختلفة.

وفي مرحلةٍ ثانية، سأتطرّق إلى ما أسمّيه «مشكلة الحدود والتمييز بين الأنساق» (مستخدماً عبارة «نسق» في معناها البسكالي - نسبةً إلى بليز بسكال -، كمرادفٍ لعبارة «مجال» أو «مستوى»).

ما يقودني إلى المرحلة الثالثة حيث سأحاول الإجابة عن سؤالي الذي جعلته عنواناً: «الرأسمالية، هل هي نظام أخلاقي؟»

وفي مرحلة رابعة، سوف أدلي بدلوي، أخيراً، «ضدّ التباس الأنساق»، بشأنِ المعنيين البسكاليين (إذ يُطبّقان على زماننا) «للتفاهة» و«الطغيان».

الفصل الأول

عودة الأخلاق

لنتبيّن أولاً ما الذي نحن بصدده. عندما أتحدّث عن «عودة الأخلاق»، أو عندما يجري الحديث عنها في وسائل الإعلام، فإنّ ذلك لا يعني أنّ الناسَ، اليوم، صالحون أكثر مما كان عليه حالُ ذويهم أو أجدادهم. فالعودة إلى الأخلاق إنّما تتمّ، جوهرياً، «من خلال الخطاب». ليس لأنّ الناس هم حقّاً أكثر صلاحاً؛ بل لأنّ الأخلاق غدت، أكثر فأكثر، مادة لحديثهم - بحيث يسعنا في الأقلّ الافتراض أنّهم يتحدّثون عنها بمقدار ما هي غائبة عن واقع السلوك البشري. . . فمثل هذا الأمر غير مستبعد على الإطلاق. غير أنّهم يتحدّثون عنها. وقد باتت عودة الأخلاق هذه إلى واجهة الخطاب المهيمن وواجهة الاهتمامات، ظاهرة اجتماعية تستحقّ التوقّف عندها والتدقيق فيها.

لِمَ هذه العودة للأخلاق؟ لقد ذكرت فيما سبق ثلاثة تفاسير مكمّلة ناجمة عن آجالٍ مختلفة. . . ولعلّ التفسير الأوّل الذي سأعرضه عليكم يتعلّق بما قد يسمّيه المؤرّخ «الأجل القصير»: عشرون عاماً، ثلاثون عاماً، أي فترة جيل.

جيلان، غلطتان

يبدو لي، في الحقيقة، أننا قد نفهم عودة الأخلاق هذه على نحوٍ أوضح إذا ما رجعنا في الزمن قليلاً، وخاصّة إذا ما قارنّا شبّان اليوم، أي من بلغوا عامهم العشرين في الفترة بين عامي ١٩٩٠ و٢٠٠٠، بما كنّا عليه، نحن، أو بعضنا، قبل ثلاثين أو خمسة وثلاثين عاماً، أو لنَقُل، توخياً لدقّة التواريخ، من كانوا في العشرين نحو عام ١٩٦٨. فهؤلاء هم الذين أطلقت عليهم صفة «جيل الثماني

والستين». وأنا منهم؛ وإذا كنت لا أفاخر كما لا أخجل بانتمائي هذا، فإنّ بعض أجمل ذكرياتي يرجع إلى تلك الحقبة. ولكنّ الحنين، في آخر الأمر، لا يملك، إذا وُجِدَ حقّاً، أن يقوم مقام التفكير.

اعلموا أننا ما كنّا، قبل ثلاثين، أو خمسة وثلاثين عاماً، لنبالي كثيراً بالأخلاق. لا بل إنّ الدُّرجة الغالبة في تلك السنوات كانت أقرب إلى اللاخُلُقيّة، والميل إلى التحرّر التام. وكان الأكثر ميلاً إلى التفلسف من بيننا يُجاهرون بتبنّيهم لفلسفة نيتشه: إذ كنّا نصبو إلى العيش «فيما وراء الخير والشرّ». أمّا من لم يكن فيلسوفاً منّا، فكان يكتفي بأن يخطّ على جدران كليّته - أو أن يقرأ، وسط استحسان الحاضرين غالباً - شعارات تلك الحقبة الجميلة. ولا بدّ أنكم تذكرونها جيداً: «المَنعُ ممنوع» أو «النعِش دونما إبطاء، لنستمتع دونما هوادة».

كانت شعارات جميلة، ويا ليتها كانت ممكنة! استغرقنا الأمر عشرين عاماً لكي ندرك أخيراً أنّها غير ممكنة. وقد يَعجَب أحدُكم لأنّ الأمر تطلّب هذا القدر من السنين (وإنْ كان بعضنا أدرك هذه الحقيقة قبل البعض الآخر)، أو لأننا آمنّا، ولو سحابةَ ربيع واحد وعُذرُنا صبانا، أنّه من الممكن حقّاً التحرّر، بهذا القدر، من كلّ هاجسٍ أخلاقي صرف. ولكنّ ما يفسّر هذا الاعتقاد أو هذا الوهم أنّ ما كان سائداً في تلك السنوات، وخاصّة في أوساط الشبيبة الطالبيّة، هو إيديولوجيّة بعينها، قد أسمّيها، من دون تردّد «إيديولوجية الكلّ السياسي». ومثل هذا ما كان ينطبق فقط على المناضلين من الشبّان. فهؤلاء كانوا يعبّرون، بما يتجاوز حلقاتهم الصغيرة، عن مناخ سادَ جيلاً بأكمله. في ذلك الوقت كان موقف الحياد السياسي غير ممكن أو يكاد أن يكون كذلك. وكان الالتزام أشبه بالبديهة. في سنوات ما بين الستين والسبعين تلك، كان كلّ شيء سياسياً، كما كنّا نقول، وليس فقط كلّ شيء سياسة (الأمر الذي كان ولا يزال صحيحاً)، بل إنّ السياسة كانت كلّ شيء - وهذا أمر مختلف تماماً (فأنا ما زلت إلى اليوم أعتقد أن كلّ شيء سياسة، لكنني بالتأكيد لا أؤمن بأنّ السياسة هي كلّ شيء). غير أننا، في تلك الحقبة، كنّا نرى الأمور على ذلك النحو: كلّ شيء كان سياسة والسياسة كانت كل شيء، بحيث أنّ السياسة الجيّدة كانت تبدو لنا هي الأخلاق الضروريّة الوحيدة. فأي عمل قد يبدو في نظرنا مقبولاً أخلاقياً إذا كان، كما كنّا نقول، صحيحاً سياسياً.

أخلاق مناضلين مفعمة بالوعي السعيد وبالحماسة. ولكن في مثل تلك الحال، هل كانت الأخلاق هي الأخلاق حقاً؟

أذكر أحد أصدقائي المقرّبين في تلك الأعوام، أثناء السنة التحضيريّة لامتحانات القبول في دار المعلمين العليا، وهو يقول لي صادِقاً: «أنا، يا صديقي، لا أقرّ الأخلاق!» وأذكر كيف ازددتُ، فجأةً، إعجاباً به واحتراماً له... كان شاباً محبّباً، ولا يزال. ما كان ليؤذي ذبابة (اللهمّ إلاّ إذا كانت تنتمي إلى اليمين المتطرف). غير أنّه يرى الأخلاقَ وهماً مشؤوماً وبلا جدوى. نيتشويّ وماركسيّ في الوقت نفسِه، شأننا جميعاً. ولعلّ هذا المزيج المخالف للطبيعةِ على نحوٍ مضاعف (نيتشه يساريّ! وماركس غير مبالٍ بالأخلاق!) هو ما كان يحجب عنّا ضرورة التساؤل. الأخلاق؟ إيديولوجيا خانعة، يهودية مسيحية. الواجب؟ مثالية خليقة بالبورجوازية الوسطى. وكنّا نطعنُ بأركان الضمير. ليسقط «أفيون الأخلاق»، بحسبِ نيتشه، ولتحيَ الثورة والحرية! سذاجة فتيان في مقتبل العمر... وينبغي لنا القول هنا إنّ من كانوا أكبر سنّاً، ومن كنّا نجلّهم ونحترمهم، لم يبذلوا أدنى الجهود، في تلك السنوات، لتصويب رؤانا. سارتر نفسه كان قد تخلّى عن صوغِ أخلاقٍ ما. أمّا ألتوسر أو فوكو، وهما محط اهتمامنا أكثر من سارتر، فكانتَ العبارة وحدها، في تلك الحقبة، كفيلة بأن تثير سخريتهما. ودولوز، أما كان يحتفي بسبينوزا؟ بلى، وببراعة لافتة! لكنّه إنما يفعل، في المقام الأول، احتفاءً بما يكمن فيه من نزوع «لاخُلُقي»[1]... سمة تلك الحقبة، بنُبْلها الذي لا يخلو من مفارقة: إذ بدت لنا الأخلاق - القمعيّة، الكابتة، المسبّبة لعقدة الذنب - لاخُلُقيّة. لم نكن في حاجة إليها. فالسياسة قامت مقامها وباتت كافية لكلّ شيء.

(١) جيل دولوز، سبينوزا، الفلسفة العملية، II، ٢، «تهفيتُ القيم جميعها وخاصّة الخير والشرّ (إعلاءً للصالح وللطالح): سبينوزا اللاخُلُقي» (منشورات PUF، ١٩٧٠، ص٢٧؛ طبعة مزيدة، منشورات Minuit، ١٩٨١، ص٣٣). هذا الكتيّب هو في الحقيقة تحفة فكرية. غير أنّ قراءة دولوز، اللمّاحة، على الدوام، والموحية، تميل إلى جعل سبينوزا نيتشوياً قبل الأوان، الأمر الذي لا يتماشى لا مع النصّ السبينوزي ولا مع روحيته. لقد أتيح لي أن أسهب في تفسير موقفي في مواضع مختلفة من بينها مقالتي «سبينوزا» التي كتبت كإسهام في «قاموس الأخلاق والفلسفة الأخلاقية»، بإشراف مونيك كانتو-سبيربر، منشورات PUF، ١٩٩٦.

بمضيّ عشرين عاماً، ثلاثين عاماً، بدا التبدّل في المشهد لافتاً. إذ ما عادت السياسة تحظى باهتمام أعداد لا يُستهان بها من الناس، وخاصّة الشبّان. وإذا ما تناولوها الآن في أحاديثهم، عَرَضاً، فالأغلب أنهم يفعلون في معرض الدعابة - لأنهم ما عادوا ينظرون إليها إلاّ في صيغتها العابثة التي تتخذها في برنامج «دمى الأخبار» التلفزيوني. في حين أنّ هؤلاء الشبّان أنفسهم، الذين هجروا، بأعداد كبيرة، ميدان السياسة، قد تبنّوا عودةً ملحوظة إلى جملة من الاهتمامات الأخلاقية التي استبدلوا أسماءها، بالطبع، (ذلك أن عبارة «أخلاق» توحي بالقدم بعض الشيء: لذا يؤثر الشبّان الحديث عن حقوق الإنسان، والعمل الخيري الإنساني، والتضامن...)، لكنّها، برغم ذلك، لم تفقد شيئاً من صفتها الأخلاقية.

لنذكر بعض الأمثلة التي تبرهن على أن هذا «الجيل الأخلاقي» حقيقة واقعة.

تُجرى في بلادنا، على نحو منتظم، استطلاعاتٌ للرأي تسأل الشبّان عن الشخصية التي تحظى بإعجابهم أكثر من سواها... لو أجرينا استطلاعاً مماثلاً قبل ثلاثين عاماً لوجدنا أنّ أجوبة الشبّان كانت لتتوزّع، على الأرجح، على مجموعتين متباينتين: فمن جهة، هناك من يختارون، على سبيل المثال، تشي غيفارا (الذي طالما زيّنت صورته غرف الطلاّب والطالبات)، ومن جهة أخرى هناك الذين يختارون الجنرال ديغول. أي أنّ أصوات الشبّان كانت لتنقسم، في الفترة الممتدّة بين الستينات والسبعينات، بين شخصيتين متباينتين، بالتأكيد، غير أنّهما شخصيتان سياسيّتان (وهذا مردّ التباين الشديد بينهما: فالسياسة، تعريفاً، هي نزاعيّة). أمّا في الفترة الممتدّة بين الثمانينات والتسعينات، وما زالت قائمةً، في حدود علمي، إلى يومنا هذا، فإنّ الشخصيّة الأولى التي حظيت بإعجاب الشبّان وتعاطفهم، كانت... شخصيّة الأب بيار. ليس بوصفه راهباً كاثوليكياً، أو شخصيّة دينية، بل بوصفه مدافعاً عن الفقراء والمستبعدين، بوصفه شخصيّة إنسانية أو أخلاقية. ذلك أنّ التغيّر هو سمة الزمان... وجرى الانتقال، في غضون عشرين عاماً، من الصراع إلى التوافق، من السياسة إلى الأخلاق - من تشي غيفارا والجنرال ديغول إلى الأب بيار. ومهما بلغ احترامي العميق لكلّ واحدة من هذه الشخصيات الثلاث، يبقى التغيّر الحاصل، عبر السنين، لافتاً ولا يُستهان به.

وثمة أمثلة أخرى، إذا شئتم، قد نسوقها للتدليل على أنّ «الجيل الأخلاقي» هذا هو واقع ملموس وليس محض افتراض.

ما العمل في مواجهة البؤس؟ قبل ثلاثين عاماً، كان من شأن البعض أن يجد الإجابة: في الثورة؛ والبعض الآخر: في التنمية، أو التقدّم، أو المشاركة، وأمور من هذا القبيل. غير أنّ إجابة الكثيرين من الشبّان، منذ الثمانينات، ومعهم شريحة واسعة من مجتمعنا، تختلف اختلافاً بيّناً. ما العمل في مواجهة البؤس؟ المطاعم الخيريّة.

وما العمل على مستوى السياسة الخارجيّة في مواجهة الحرب مثلاً؟ الجواب: العمل الخيري الإنساني، «أطباء بلا حدود»، وسوى ذلك...

ما العمل في سبيل إيجاد الحلول لمشكلات الهجرة واندماج المهاجرين؟ الجواب: منظمّة SOS Racisme (المناهضة للتمييز العرقي).

في كلّ مرّة، أو تقريباً في كلّ مرّة، يغلبُ، في مواجهة مشكلات ذات طابع جَمعيّ أو اجتماعي أو صراعيّ - أي في مواجهة مشكلات سياسيّة - ميلٌ سائدٌ، منذ عقدين من الزمن، إلى إيجاد حلول فرديّة، أخلاقية، لكي لا نصفها بالعاطفيّة، نبيلة في مجالها، بالتأكيد (فمن البديهيّ أنني لا أعترض هنا على المطاعم الخيريّة، أو على «أطباء بلا حدود» أو SOS Racisme)، لكنّها، في الوقت نفسه، وبيقين مماثل، عاجزة عن إيجاد حلّ نهائي، أو حتّى التمهيد لحلٍّ محتمل، لهذه المشكلات الاجتماعية، النزاعيّة، السياسيّة التي نواجهها.

كنت أقول إنّ السياسة، قبل عشرين عاماً، كانت هي كلّ شيء، وإنّ السياسة الجيّدة كانت تبدو في نظرنا هي الأخلاق الضروريّة الوحيدة. ولكن في نظر الكثيرين من الشبّان، اليوم، الأخلاق هي كلّ شيء؛ والأخلاق الجيّدة في نظرهم هي سياسةٌ كافية إلى حدّ بعيد.

جيلان، غلطتان.

طبعاً كان من قبيل الغلط الاعتقاد، قبل ثلاثين أو خمسة وثلاثين عاماً، أن السياسة قد تقوم مقام الأخلاق. ولكن من قبيل الغلط أيضاً الاعتقاد، اليوم، أو الإيحاء، بأنّ الأخلاق - حتّى لو صار اسمها «حقوق الإنسان» أو «العمل الخيري الإنساني» - قد تحلّ محلّ السياسة.

فإذا كان اتكالكم على المطاعم الخيريّة للحدّ من البؤس والبطالة والاستبعاد الاجتماعي، فاسمحوا أن أقول لكم إنّكم واهمون.

وإذا كنتم تتكلون على العمل الخيري الإنساني ليحلّ محلّ السياسة الخارجية، وعلى مناهضة التمييز العرقي ليحلّ محلّ السياسة المتبعة حيال الهجرة والمهاجرين، فاسمحوا لي، هنا أيضاً، أن أقول لكم إنّكم واهمون.

الأخلاق والسياسة هما أمران مختلفان، وإن كانا، أحدهما كما الآخر، ضروريين، ولكن لا يجوز الخلط بينهما لأنّ مثل هذا الخلط من شأنه أن يُفسِدَ ما هو جوهريّ في كليهما. نحن نحتاج إليهما معاً، كما نحتاج إلى الفرقِ فيما بينهما! نحتاج إلى الأخلاق التي تُختَزَلُ بسياسة، لكننا نحتاج أيضاً إلى سياسة لا يمكن اختزالها بأخلاق ما.

بحيث أنّ هذا التفسير الأوّل الذي أردت أن اقترحه للتدليل على عودة الأخلاق هذه، قد نصفه على نحوٍ تجريبي، من الخارج، بأنّه انتقال من جيل إلى جيل، أو لِنَقُل، إنه انتقال من جيل «السياسة هي كلّ شيء» (جيل ٦٨) إلى جيل «الأخلاق هي كلّ شيء» (أي «الجيل الأخلاقي» الذي هو أيضاً، برغم المفارقة، «جيل ميتران»)؛ في حين أنّ الأمرَ، في حقيقته، علامة على أزمة لا يُستهان بها في السياسة. فبمقدار ما يتضاءل، اليوم، إحساس الشبّان بقدرتهم على التأثير، جَمعيّاً، في مصيرهم المشترك - وتلك هي الوظيفة الفعلية للسياسة - يزداد ميلهم إلى الانكفاء إلى حصن القيم الأخلاقيّة. ومع ذلك يبدو لي هذا التفسير الأوّل مزدوجاً للغاية. فأن يُبدي الشبّان مثل هذا الميل إلى العودة إلى شكلٍ من أشكال التطلّب الأخلاقي أو الإنساني، لهو أمرٌ يثير إعجابنا بالتأكيد؛ هذا من جهة. ولكن أن يتمّ ذلك على حساب أي توظيف سياسي بالمعنى الفعلي، لهو أمرٌ مثير للقلقٍ، من جهة أخرى. إنّ الحلقة الضعيفة اليوم في الجسم الاجتماعي الفرنسي، ليست هي الأخلاق، كما يظنّ البعض، بل هي السياسة. ثمّة ازدهار للعواطف النبيلة؛ غير أنّ معدّلات الامتناع عن المشاركة في الاقتراع، في انتخاباتنا المختلفة، ما زالت إلى ازدياد (لنذكّر بأنها بلغت على التوالي ٤٠ و٣٥ في المئة، في دورة الاقتراع الأولى للانتخابات الرئاسية التي جرت في نيسان عام ٢٠٠٢). إن ديموقراطيتنا ليست على ما يرام؛ وهذه علامة مقلقة على مستوى مجتمعنا بأسره.

ما من جيل يُكتَب له الخلود. ويتراءى لي أنّ هذا «الجيل الأخلاقي» موشكٌ على بلوغ نهاية السباق. ما الذي يدعوني إلى هذا الاعتقاد؟ لا، من المؤكّد أنّ ما يدعوني إلى ذلك ليس إقبال الشبّان الكثيف على الالتزام السياسي! لقد أملنا بذلك لبرهة، بين دورتي الانتخابات الرئاسيّة الأخيرة، عندما نزل الشبّان إلى الشارع بالآلاف. . . غير أنّ حماستهم تلك كانت موجّهة ضدّ لو بن، ضد التمييز العرقي، وضدّ نزعة العداء للأجانب: فقد كانت، في حقيقة الأمر، معركة أخلاقية أكثر منها سياسيّة. وليس في قولي هذا ما يُدينها، بل على العكس. ولكن لا بدّ لنا من الإقرار بأنّ شبّان بلادنا، بمعظمهم،عادوا، بُعيد فوز شيراك مباشرة، إلى موقفهم المحايد سياسيّاً، والإنساني والمتعقّل (ما يسمّى أحياناً بالنزوع «الحقوق-إنساني»). أمّا الحركة التي شهدناها مؤخراً ضدّ تعديل نظام التقاعد واللامركزيّة، فهي مسألة، إلى جانب كونها لا تخصّ الشبّان حصراً، وهذا أقلّ ما توصف به، تتعلّق بالدفاع عن مطالب مكتسبة، أي بالنزعة التعاونيّة، أكثر مما تتعلّق بمعركة سياسيّة فعلية. لذا ليس من قبيل المصادفة أن تُرفَع، في مناسبات مماثلة، شعارات مندّدة بالأحزاب السياسيّة. . .

من ينشطون، منذ بضع سنوات، ضدّ العولمة (أو من أجل عولمة مغايرة) يذهبون إلى أبعد من ذلك: إنهم يخوضون، بالفعل، معركة سياسيّة. ولكن، فضلاً عن كونهم، إلى اليوم، أقليّة ضئيلة، حتّى في صفوف الشبيبة، ينبغي لنا الإقرار بأنّ حركتهم، التي تستلهم، في الأغلب، المبادئ الأخلاقية والخيريّة الإنسانية،تتعثّر في إيجاد منطلق سياسي أو برنامجيّ على قدرٍ من الوضوح. . . ومهما اختلف الرأي في أمثال جوزِه بوفِه **José Bové**، يبقى من الصعوبة بمكان أن يُشبَّه بتشي غيفارا أو الجنرال ديغول.

ما يدعوني إلى الاعتقاد بأنّ هذا الجيل الأخلاقي قد بلغَ نهاية مساره، لهوَ أمرٌ آخر. ما هو؟ الأمثلة التي اتخذتها للتدليل على وجوده: الأب بيار، والمطاعم الخيريّة، و«أطباء بلا حدود»، و**SOS Racisme**. . . هذه المؤسّسات، جميعها، ما زالت قائمة إلى اليوم، لحسن الحظّ طبعاً، ولكن يبدو لي أنّ أيّاً منها لا يحتفظ، اليوم، بالهالة المنزّهة التي كانت لها أو يلقى الإجماع الحماسيّ الذي كانت تلقاه قبل عشرة أو خمسة عشر عاماً. فلنستذكر معاً: إنّ آخر عهود

الاستجابة لدعاوى الأب بيار (ما عدا فترة الخمسينات طبعاً) شهدناها خلال الثمانينات ومطالع التسعينات، وليس في يومنا هذا. كذلك الأمر، كما يتراءى لي، عهد المطاعم الخيريّة الذهبي (كولوش)، وحقبة «أطباء بلا حدود»، كما العهد الذهبيّ لمنظّمة SOS Racisme (من يذكر: اليد الصغيرة الصفراء، «إياك والمسّ بصاحبي»، وسوى ذلك)، شهدتها أواخر الثمانينات ومطالع التسعينات، وليس اليوم. بالاختصار، أقول لكم إنّ الأمثلة التي استعنت بها قد أصبحت قديمة بعض الشيء. وأقول لكم صدقاً إن السبب في ذلك ليس إهمالاً أو كسلاً أو تقاعساً منّي في تجديدها. فالحقيقة أنني لم أجد، في الحقبة الأخيرة كلّها، أمثلة مشابهة من حيث قوة تعبيرها أو دوام مصداقيّتها، ودلالتها في السياق نفسِه. من هنا نشأت الفرضيّة التي اقترحتها للتوّ ومفادها أنّ هذا الجيل الأخلاقي ربّما بلغ نهاية مساره. ويبقى أن نعلم أي جيلٍ سيخلفه.

لستُ نبيّاً. وجلّ ما أستطيعه هو تبيان ما جرى فعلاً، والسعي، ما أمكن، إلى استكمالِ ما ارتسم منه. لنحاول أن نجد، في الحقبة الأخيرة، ظاهرة واحدة، على الأقلّ، ذات صلة وثيقة بالشبيبة، على أن تكون، في الوقت نفسه، بليغة الدلالة. (أقول: «وفي الوقت نفسه، بليغة الدلالة»، لأنني لو أغفلتُ هذا الاستدراك لتبادر توّاً إلى الأذهان حدث كأس العالم في كرة القدم التي جرت مبارياته مؤخراً أو نجاح هذا البرنامج التلفزيوني أو ذاك من برامج «تلفزيون الواقع»، وهو نجاح لافت من دون شكّ، غير أن محتواه الدلالي، الذي قد لا يكون معدوماً، لكم منّي إقرارٌ بذلك، ، يبقى، ولا بدّ أنكم تشاطرونني الرأي، محدوداً بعض الشيء. . .) إذا كنت أبحث إذاً، في الحقبة الأخيرة كلّها، ظاهرةً أثارت اهتمام الشبيبة على نحو لافت، وهي في الوقت نفسه، بليغة الدلالة، ثمّة ظاهرة تستوقفني، أكثر من أي ظاهرة أخرى، وأزداد تنبّهاً لها كلّما ازددت اقتناعاً بأنّها لم تكن ممكنة قبل ثلاثين عاماً: أقصد بذلك تلك الظاهرة المُذهلة، الهائلة، المتمثّلة بالأيام العالميّة للشبيبة **JMJ**، التي تجري برعاية يوحنّا بولس الثاني، والتي حشدت، قبل ستّ سنوات، ما يزيد على المليون شاب وشابّة في باريس (أي، إن لم أكن مُخطئاً، ما يشكل أكبر تجمّع للشبيبة شهدته بلادنا منذ عام ١٩٦٨)، ومليونين في روما، بعد ذلك بثلاث سنوات، وطبعاً ما لا يزيد عن

الأربعمئة ألف في تورنتو، خلال العام المنصرم (ولكن على أرض بروتستانتيّة)، حول حبر أعظم يتمتّع بالموهبة والكاريزما والجاذبيّة الإعلامية، لكنّه عجوز أيضاً، فلا بدّ من الإقرار بذلك، وأقلّ ما يقال فيه إنّ خطابه الموجّه إلى الشبيبة ليس مشوباً بالدعاوى الديماغوجيّة.

أذكر مقالة نشرت في صحيفة «لوموند»، قبل أيام من انطلاقة «الأيام العالمية للشبيبة» في باريس، كانت قد تطرّقت إلى قلق الأسقفيّة بشأن «إخفاق مرتقَب» لأيام الشبيبة تلك. وبدل الإخفاق المرتقب، جاء النجاح غير المرتقب مدويّاً.

ثمّ أنني كنتُ في باريس خلال تلك الأيام... ولم يكن عدد المشاركين هو ما أذهلني، بل الأجواء، بل البهجة، بل صفاء السريرة، كمثل «قوة مطمئنّة» من نوع مختلف...

بالاختصار، تقولُ الفرضيّة التي أنطلق منها إنّه بعد جيل «السياسة هي كلّ شيء» (جيل ١٩٦٨)، وبعد جيل «الأخلاق هي كلّ شيء» أو «العمل الخيري الإنساني هو كلّ شيء» («الجيل الأخلاقي»)، ثمّة شيءٌ ما يسعى إلى التشكّل ربّما، وقد نشير إليه بوصفهِ «جيلاً روحيّاً»، أو لَنَقُل إنّه جيلٌ يجعلُ مجدّداً من المسألة الروحيّة، التي كنّا نحسب أنها بَطُلَت قبل عقود من الزمن، مسألته.

ما هي المسألة الروحيّة؟

لو توخّينا المبالغة في التبسيط لقلنا إنّ المسألة السياسيّة هي مسألة ما هو صائبٌ وما هو غير صائب. والمسألة الأخلاقية هي مسألة الخير والشرّ، ومسألة الإنساني وغير الإنساني. أمّا المسألة الروحيّة فهي مسألة المعنى، كما يُقال اليوم، أي أنها أيضاً مسألة اللامعنى. ويبدو لي أنّ هذه المسألة هي التي تنزع، منذ بضع سنوات، إلى احتلال الصدارة في أذهان وقلوب الشبّان، أقصد جميع (غير أنّ أولئك هم أحياناً هؤلاء أنفسهم) الذين يُعنَون بأمورٍ أخرى غير كرة القدم و «اللوفت ستوري» أو «ستار أكاديمي»...

هذه ليست فرضيّة، فأنا أصرّ عليها. ولكننا قد نتطرّق، في معرض سعينا إلى تأكيدها، إلى أمثلة أخرى.

مَن سيخلف الأب بيار؟ إنّي لا أرى سوى شخص واحد يحظى اليوم، في

قلوب الشبان ومن هم أقل شباباً، بما يشبه الهالة التي كان يتمتّع بها الأب بيار قبل عشر أو خمس عشرة سنة؛ وهذا الشخص هو الدالاي لاما. والحال أنّ ما يلفتني في هذا التطوّر هو أنّ الأب بيار، كما أسلفتُ، كان يتمتّع بشعبية هائلة بالتأكيد، غير أنّ شعبيته هذه ليست ناجمة عن كونه راهباً كاثوليكياً بقدر ما هي ناجمة عن كونه مدافعاً عن الفقراء والمستبعدين: أي لا بوصفه شخصيّة روحيّة، بل بوصفه شخصيّة أخلاقية. أمّا الدالاي لاما فهو عكس ذلك تماماً: فهو يحظى، كمدافعٍ عن حقوق التيبت (أي كشخصيّة خيريّة إنسانية)، بشعبيّة أقلّ مما يحظى به كشخصيّة روحيّة كما هو بالفعل. بحيث أنّ الانتقال من الأب بيار إلى الدالاي لاما ليس فقط انتقالاً من قديسٍ إلى آخر. بل هو انتقال من مسألة إلى أخرى: انتقال من مسألة أخلاقيّة في جوهرها («ما الذي تفعله من اجل الأشدّ فقراً؟») إلى مسألة روحيّة في جوهرها («ما هو معنى الحياة؟»). وأن يرى البعض جوازَ ارتباط هاتين المسألتين، لهو أمر بديهيّ؛ غير أنّ ارتباطهما هذا لا يجعلهما أقلّ تبايناً على الإطلاق.

مَثَلٌ آخر: ما هو العمل الأدبي الذي حقّق القدر الأكبر من النجاح والإقبال في فرنسا، أواخر التسعينات؟ إنّه عملٌ لكاتبٍ مغمور، وافد من أحد بلدان العالم الثالث، كتاب يحمل عنواناً باطنيّ المعنى، خالٍ من الجنس، ولا يحوي سطراً واحداً من العنف... وقد لبث هذا الكتاب، لأكثر من عام، على رأس قائمة الأكثر مبيعاً بين الأنواع كافّة! والحال أنّ قرّاء باولو كويلهو، يعلمون جيّداً ما فحوى الكتاب: فهو ليس أكثر من سَردٍ لرحلة بحثٍ روحانيّ. ومما لا شكّ فيه أنّ هذا الكتاب نفسه لو صدر قبل عشرة أعوام لما لفتَ الأنظار إليه. والأرجح أنّ أحداً لن يذكره بعد عشرين عاماً. غير أنّه صدرَ في لحظة مواتية، فكان له ذاك القدر الهائل من النجاح والذي، إذا ما قِسناه بمضمون الكتاب ونوعيّته، جاء مبالغاً به بعض الشيء. غير أنّ هذا هو المقصود بالضبط: فأنّ يكون الكتاب متوسّط الجودة (أي أنه ليس التحفة الأدبية التي احتفى بها البعض، وفي الوقت نفسه ليس كتاباً لا قيمة له البتّة كما سارع إلى وصفه عدد من المثقفين الباريسيين المقيمين على تسفيه نجاحات الآخرين)، يعني بوضوح أنّ الأمر يتعلّق بظاهرة اجتماعيّة أكثر منه بظاهرة أدبية، وأنّه من الخطأ، من زاوية النظر هذه في الأقلّ،

أن يُبخَس قَدْرُه. مَثَلٌ آخر أستعين به أيضاً من الأوساط الأدبية: النجاح المذهل الذي لاقته، وإن بقدرٍ أقل من حيث عدد النسخ المباعة، تحفة أدبية فعليّة - هي «أسفل السافلين»، لكريستيان بوبان. فمن كان ليحسب، في الستينات أو السبعينات، أن كتاباً مكرّساً للقديس فرنسيس الأسيزي سيلقى مثل هذا الرواج في فرنسا - برغم تغطيةٍ مقنّنة من قبل الصحف وغياب تام للتغطية التلفزيونية - إثر نفاد ٢٠٠ ألف نسخة منه؟

ومَثَلٌ أخير، أو الأحرى: طرفة أخيرة، هذا القولُ لميشال سير Michel Serres الذي يستلهمُ خبرته كمدرّس: «قبل ثلاثين عاماً، عندما كنتُ أريد أن أحظى بانتباه تلاميذي، كنت أحدّثهم في السياسة؛ وعندما أريد أن أضحكهم أحدّثهم في الدين. أمّا اليوم فما يجري هو عكس ذلك: فلمّا أرغب في لفت انتباههم أحدّثهم في الدين؛ ولمّا أودّ أن اضحكهم أحدّثهم في السياسة...» لعلّ هذه الطرفة هي خير ما قلّ ودلّ بهذا الشأن. فالصديق الذي نقلَ هذا القول إلى مسمعي كان يرى - شأني أنا، وجميع الزملاء الذين ردّدته على مسامعهم فيما بعد - أنّ فيه الكثير من الحقيقة.

أرجو ألاّ يُساء فهمي. أنا لا اقول على الإطلاق إنّ المسألة الروحيّة هي، وحدها، أو حتّى هي المسألة الرئيسيّة، التي تستأثر باهتمام الشباب في بلدنا. فالرياضة والموسيقى، كما أسلفتُ، تثيران اهتمامهم أيضاً. وحتّى على صعيد النتاج الأدبي الذي لقي رواجاً لافتاً، فأعمال ميشال هويلّبك، مؤخراً، أو أعمال كاترين مييه، تدين برواجها، مؤخراً، إلى الجنس أكثر مما تدين به إلى محتواها الروحاني (وهو، للمناسبة، ليس معدوماً فيها، خاصّة أعمال هويلّبك: فرسم النزوع العدميّ لدى البشر، إذا تمّ بموهبة وصدق، لهو طريقة، أيضاً، في طرح مسألة معنى الحياة ولو على نحوٍ أجوف). غير أنّ كلّ شيء، في النهاية، يشير إلى أنّ المسألة السياسيّة ليست هي وحدها التي هجرت موقع الصدارة (في فرنسا منذ مطلع الثمانينات: وقد جرى ذلك بين عام ١٩٨١، أي انتخاب ميتران، وعام ١٩٨٣، أي المنعطف الحاسم)، بل أيضاً هجرته المسألة الأخلاقية أو الخيريّة الإنسانيّة (أواخر التسعينات)، وأنّ المسألة الروحيّة، بالمقابل، غدت راهنةً اليوم أكثر مما كانت عليه طيلةَ عقودٍ من الزمن.

على غرار ما تجري عليه الدُّرْجة، لا يتمّ هذا كلّه إلاّ محفوفاً ببعض الالتباس. فكما كان من قبل العبثِ، في الستينات والسبعينات، السعي إلى حلّ المشكلات جميعها (بما فيها المشكلات الفرديّة والوجوديّة) بالسياسة، وكما كان من العبثِ، في الثمانينات أو التسعينات، السعي إلى حلّ المشكلات جميعها (بما فيها المشكلات الاجتماعية والسياسية) بالأخلاق أو بالعمل الخيري الإنساني، بديهيٌّ أنه من العبث اليوم السعي إلى حلّ المشكلات (بما فيها المشكلات الأخلاقية والاقتصادية) باستلهام الحياة الروحيّة. أذكر حواراً تلفزيونياً شاركتُ فيه، قبل أعوام، مع راهب بوذي. «لا يسعنا تغيير المجتمع، كان يقول لي، إذا لم نغيّر أنفسنا أولاً». هذه العِبرة التي يُخيّل في الظاهر أنها تنمّ عن الحسّ السليم، تبدو لي خبيثة بعض الشيء. فإذا انتظر الأفرادُ ريثما يغدو كلٌّ منهم عادلاً لكي يناضلوا من أجل العدالة، لن تقوم عدالة على الإطلاق. وإذا انتظروا ريثما يحلّ في سرائرهم السلام لكي يقاتلوا من أجل السلام، فلن يحلّ سلام على الإطلاق. وإذا انتظروا ريثما يتحرّر (من الداخِلِ) كلّ فردٍ منهم لكي يقاتلوا من أجل الحريّة، فلن تكون حرية على الإطلاق. والأحرى عندئذٍ انتظار حلول الفردوس لكي يتصدّوا لشرور الحياة الدنيا... التاريخ بمجملِه يسوقُ لنا البرهان على أنّ التحوّل في المجتمع هو، على الضدّ من ذلك، مهمّة مستقلة، إلى حدّ بعيد، عن التجربة الروحيّة أو عن «زمِّ النفس» الذي تتطلّبه. ومثالنا على ذلك «الثورة الفرنسيّة» أو «الجبهة الشعبيّة». وينبغي القول هنا أنّ العكسَ صحيح أيضاً: ذلك أن تحويل المجتمع لم يكن يوماً كافياً في حدّ ذاته لتغيير الذات. فالسياسة لا تقوم مقام الحكمة (على الضدّ مما كان يعتقده الكثيرون قبل ثلاثين عاماً) كما أن الحكمة لا تقوم مقام السياسة (على الضدّ مما يعتقده البعض اليوم). كلّ دُرجةٍ مثيرة للسخريّة. كلّ عادة مستحكمة خطرة. ولكنْ في المحصلة أيضاً، لا شكّ في أنّ الانتقال من دُرجَة إلى أخرى، كما نفعل الآن، ليس ظاهرة بلا دلالةٍ أو معنى.

مع ذلك فإنّ هذا «الجيل الروحي» الذي يبحث عن ذاته، وحتّى لو وجد هذه الذات في آخر المطاف، لن يلغي، بالطبع، موافقة المسألة الأخلاقية لما نحن فيه، أو يخلّصنا منها. إنّ الانتقال من جيلٍ إلى آخر، ومن خطأ إلى آخر، لا يفسّر

كلَّ شيء. وحتّى لو بات مثل هذا الأمر وراءنا، اليوم، يبقى تفسيران ينبغي لنا التطرّق إليهما، ليس فقط لأنهما ربّما كانا على قدرٍ أكبر من الأهميّة، بل أيضاً لأنّهما مستديمان بأية حال.

«انتصار» الرأسماليّة

التفسير الثاني الذي أردت التطرّق إليه للتدليل على عودة الأخلاق هذه، يتعلّق بما قد يسمّيه المؤرّخ «الأجل المتوسّط».

إنّه مسارٌ امتدّ طوالَ القرن العشرين هذا - وإن كان ما يعنيني، بنحوٍ خاص، هو، بالذات، ختام هذا المسار، الذي هو أقرب عهداً بكثير، ما دمتُ أفكّر في انهيار الكتلة السوفياتية، أواخر الثمانينات (لكنّه الختام الذي أنهى، موقتاً على الأقل، مساراً بدأ قبل ذلك بكثير، لنقل، في سعينا لتعيين تاريخ محدّد، إنّه يرقى إلى العام ١٩١٧). وهو ما سمّي بانتصار الرأسماليّة. تجعلني العبارةُ حائراً بعض الشيء. ليس ذلك لأنني أنكرُ، بأي وجه من الأوجه، انهيارَ النظام الآخر. بل لأنّ لا شيء يؤكّد، في حالِ وجود نظامين متنافسين، أنّ انهيار أحدهما يعني بالضرورة انتصار الآخر. فقد يخفق الاثنان: ومثل هذا الافتراض ليس خُلفاً منطقياً أو تاريخياً. مجرّد مماثلة عرجاء، شأنها جميعاً، لكنني سأذكّر، مع ذلك، بأنّ إخفاق سبارتاكوس لم يكن كافياً لإنقاذ الإمبراطورية الرومانية. . .

ما هو واضحٌ، في المقابل، هو أنّ النظام الآخر، أي الكتلة السوفياتية، قد انهار.

ما صلةُ ذلك بعودة الأخلاق؟ الصلة هي التالية: كلُّ خصمٍ يسهمُ، أيضاً، في إبراز خصمه. طوال سنوات الحرب الباردة، ومن بعدها سنوات التعايش السلمي، كان متاحاً للرأسمالية، للغرب الليبرالي، للعالم الحرّ، كما كان يُسمّى، أن يجد مبرّراً كافياً لوجوده، من وجهة نظرٍ أخلاقية، من خلال مواجهته النظام الشيوعي. فمن كانوا يرون (وهم أقرب إلى الجنرال ديغول منهم إلى تشي غيفارا، لكنّهم يشكلون الأغلبية في بلادنا) في الشيوعيّة، والاشتراكيّة، والتوتاليتارية شرّاً مُطلقاً، كان الاستنتاج البديهي في نظرهم هو أنّ الرأسماليّة تستمدّ شرعيتها من خلال تصدّيها لهذا الشرّ المطلق. مما لا شكّ فيه أنّه كان تبريراً سلبياً، لا أكثر

- بالاختلاف، بالتباين عن آخَرِه -، لكنّه في آخر الأمر مبرّر. فالقول إنّ الغرب كان جميلاً في عهد بريجنيف، قد يكون مبرّراً آنذاك، لكنّ الواقع يُنبئنا الآن بأنّ عهد بريجنيف لم يعد موجوداً لكي يُبرز، من قبيل التضاد، شباب حضارتنا المشرق ونضارتها. . .

قد يعترض أحدكم بالقول: «بريجنيف لم يعد موجوداً، ولكن هناك بن لادن» وهذه الإجابة وجيهة بلا ريب. غير أنّ جوهر المسألة يكمن في أنّ الأمرَ مختلف! أولاً، لأن الاختلاف هنا على قدرٍ من الأهميّة، إذ لا يمكن القول إنّ «إطلالة» وكاريزما الشخصين المعنيين ليستا متماثلتين. فأنا أعتقد أنّه ما من شيوعيّ واحد في فرنسا، حتّى من بين الأشدّ جموداً عقائدياً، قد علّق صورة بريجنيف على حائط غرفته: ولوجد، هو وأصدقاؤه، في سلوكٍ مماثلٍ أمراً يصحّ فيه التندّر والدعابة. أمّا لصقُ صورة بن لادن بسحنته الجميلة الرقيقة على حائط الغرفة، فهو اليوم بالتأكيد فكرة تراود الملايين من الشبان في بلادنا، ولا شكّ في أنّ بضع مئاتٍ منهم قد فعلوا ذلك من دون تردّد. . .

خاصّة أنّ الاختلاف هنا هو اختلاف في الموضوع. فما كان يرمز إليه بريجنيف، على نحوٍ جيّد أو سيئ (والأغلب هو السيئ!)، إنّما هو بديلٌ اجتماعي وسياسي واقتصادي للرأسماليّة: نظام اجتماعي سياسيّ آخر، أي نظام سياسي آخر، هو الاشتراكيّة بمعناها الماركسي. أمّا بن لادن فلا يرمز إلى شيء من هذا القبيل. فالمملكة العربية السعوديّة، حتّى لو كانت أكثر تطابقاً مع ما يصبو إليه بن لادن، أي أكثر تشدّداً وإسلامية مما هي عليه، فإنّ ذلك لا يحول دون كونها بلداً رأسمالياً. . . والسبب هو أنّ الإسلام لا يحرّم لا الملكيّة الخاصّة لأدوات الإنتاج والتبادل، ولا حريّة السوق، ولا العمل المأجور، والتي هي الركائز الثلاث لنظامنا. وبالتالي فإنّ ما يرمز إليه بن لادن ليس هو البديل الاجتماعي أو الاقتصادي للرأسماليّة، بل يرمز إلى قيم أخرى وإلى مُثُلٍ أخرى، وإلى قواعد أخرى - ليس نظاماً اجتماعياً اقتصادياً آخر، بل أخلاق أخرى، وحتّى حضارة أخرى. بحيث أنّ الانتقال من بريجنيف إلى بن لادن، ليس في نظر الغرب مجرّد انتقال من خصم إلى آخر؛ بل، هنا أيضاً، هو انتقال من مسألة إلى أخرى: من مسألة سياسيّة بحتة (مع الرأسماليّة أو ضدّها؟) إلى مسألة أقرب إلى الطرح

الأخلاقي أو الحضاري (الذي يُقيم التعارض - لكي نُجمِلَ التوصيف من دون إسهاب - بين قيم الغرب العلمانيّة والليبرالية وبين الأصولية الإسلاميّة).

لا ريبَ في أنّ الغرب ما زال يحتفظ بخصومٍ له. أمّا الرأسماليّة فلا تحتفظ بخصومٍ لها؛ أو الأحرى، أنها حتّى لو كانت تحتفظ، هي أيضاً، بخصومٍ لها، وحسناً تفعل، فإنّ هؤلاء لم يعد لديهم نموذجٌ بديلٌ مقنع يقترحونه ومن شأنه الحلول محلّها. لنَقُل إنّ الرأسمالية برغم عيوبها، وبرغم مظالمها، التي لا تُحصى، تتمتّع بما يُشبه الاحتكار الإيديولوجيّ. إنّها هديّة مسمومة: ففي الوقت الذي تفقد فيه خصمها التاريخي (أي الشيوعيّة)، تفقد الرأسماليّة أيضاً ذلك الضرب من التبرير السلبي الذي كان هذا الخصمُ يوفّره لها على طبقٍ من فضّة. هكذا نرى أنّ «انتصار» الرأسماليّة لا يعادله سوى البلبلة التي تشهدها. فيتولّد في روعها الشكّ في أنها انتصرت من أجل لا شيء. فما جدوى أن ننتصر إذا كنّا لا ندري من اجل ماذا نحيا؟ لكنّ الرأسماليّة لا تطرح السؤال على نفسِها. وهذا ما يشكّل بعضاً من قوّتها: فالرأسماليّة لا تحتاج إلى معنى لكي تضمن حسنَ اشتغالها. أمّا الأفراد فيحتاجون إليه. أمّا الحضارات فتحتاج إليه. هل ما زال الغرب يمتلك ما يقدّمه إلى العالم؟ هل يحتفظ بما يكفي من الإيمان بقيمه لكي يدافع عنها؟ أم أنّه، لعجزه عن مزاولتها بنفسِه، لم يعد قادراً إلاّ على الإنتاج والاستهلاك - وإلاّ إنجاز الأعمال والصفقات في انتظار الموت؟

المجتمعات تمقت الفراغ. فبعد أن فقد مجتمعنا ذلك المبرّر السلبي الذي كان خصمه يوفّره له على طبقٍ من فضّة، يجد نفسه مرغماً على البحث عن مبرّر آخر لا يمكن هذه المرّة - لغياب البديل المقنع - إلاّ أن يكون مبرّراً إيجابياً، ولا يجده إلاّ في صلبِه، هو، لجهةِ بعض القيم، والمُثُل، أي بالاختصار لجهةِ أخلاق ما.

تزامن هذا الأمر مع بروز «الجيل الأخلاقي» الذي ذكرته للتوّ، ولم أسهم إلاّ قليلاً في شرحِه. فالظاهرة، وإن كانت تفوقُ الأولى، حجماً واتساعاً، تسلك الوجهةَ نفسها: ذلك انّ انهيار الكتلة السوفياتية يحيلنا، هو أيضاً، إلى مسألة الأخلاق.

«موت الآلهة»

التفسير الثالث الذي أودّ أن أقترحه لشرحِ عودة الأخلاق هذه، يتعلّق بما قد يسمّيه المؤرّخ «الأجل البعيد». والحقيقة أنّ في ذهني مساراً امتدّ عبر بضعة قرون من الزمن. بدأ بعصر النهضة، وتسارع خلال القرن الثامن عشر نحو ما سمّي بعصر الأنوار، ثمّ تواصل طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. ونشهد اليوم، خصوصاً في فرنسا، مرحلة اكتماله شبه الناجز. هذا المسار هو مسار علمنة، دَنْيَوة، وتالياً، في حالة بلادنا، نزع الطابع المسيحي عنها. وهذا المسار، هو، أساساً، ما كان شخّصه نيتشه، في أواخر القرن التاسع عشر، بكلامِه ذلك الحين على موت الآلهة. «مات الله! ونحن الذين قتلناه».[1] كما أنه المسار نفسه الذي تناوله عالم الاجتماعيات ماكس فيبر بالتحليل، مطلع القرن العشرين، بكلامِه - عبارة أخرى ذاع صيتها، استعادها مؤخراً مارسيل غوشِه - على «زوال سحر العالم».[2]

ماذا يعني ما سبق؟

لنأخذ، طلباً للإيجاز، الأكثر شهرةً من بين هاتين العبارتين، أي عبارة نيتشه: «مات الله». تدركون، بلا ريب، أنّ العبارة لا تؤخذ هنا في معناها الحرفي. فنيتشه لا يجهل أنّ الله، إذا وُجِد، هو خالدٌ تعريفاً. لا بل قد أقول إنّه حتّى لو لم يكن موجوداً، هو أيضاً، على نحوٍ ما، خالدٌ بسببٍ من عدم وجوده...

---

(١) انظر، على سبيل المثال، «العلم الجَذِل»، ج٣، ص ١٠٨ و١٢٥ (ما أقتبسه هنا)، وكذلك «هكذا تكلّم زرادشت»، ج١، ص٢؛

(٢) ماكس فيبر، «مهنة العالم ودعوته» (١٩١٩)، ضمن «العالم والسياسي»، منشورات «بلون»، ١٩٥٩، طبعة ثانية في سلسلة ١٠-١٨، ١٩٦٣؛ انظر خاصّة ص ٦٩-٧١؛ «الأخلاق البروتستانتية والذهنية الرأسماليّة»، بلون، ١٩٦٤، طبعة ثانية في سلسلة «بوكيت»، ٢٠٠٢. مارسيل غوشِه، «زوال سحر العالم» (تاريخ سياسيّ للدين)، غاليمار، ١٩٨٥. يرى ماكس فيبر أن «زوال سحر العالم هذا» يبدأ، على نحوٍ مفارق، منذ اليهوديّة، ويتواصل مع المسيحيّة، وخاصّة مع البروتستانتية: هذه الأديان التوحيديّة ألغت السحر «بما هو تقنية خلاص» (ماكس فيبر، «الأخلاق البروتستانتية...»، ص ١١٧ و١٣٤). وليس الإلحاد سوى إيغال في الاتجاه نفسه، مصحوباً بالتخلّي عن الخلاص نفسه.

كما أنّ الكلام على موت الآلهة لا يعني - برأيي، وعلى الضدّ مما كان نيتشِه يلمّح إليه أحياناً - أنّه قد يكون من المستحيل، اليوم، الإيمان بصدقٍ بالله. طبعاً ما زال الأمر ممكناً! فالله حيّ - هنا، الآن، في هذه القاعة - في نظرِ جميع من يؤمنون به. وما يفرّق اليوم عن القرون السابقة، هو أنّ هذا الإيمان بات يمتّ إلى حيّز الخاص، كما يقول علماء الاجتماع: إذ ما زال يسعنا الإيمان، فردياً، بالله؛ وما عاد ممكناً لنا أن نتّحد، اجتماعياً، به. ومثل هذا الأمر يصحّ على كلّ واحد منّا، كما يصحّ علينا جميعاً. قد يكون المدرّس مؤمناً بالله، ولكن ما عاد بإمكانه، على أي نحوٍ، توسّل هذا الإيمان كضمانةٍ لمعرفته أو لسلطته. وقد يكون مدير الشركة مؤمناً بالله، ولكن ما عاد بإمكانه توسّل الله، على أي نحوٍ، لتبرير سلطته على معاونيه أو مرؤوسيه. كما قد يكون رجل السياسة مؤمناً بالله، ولكن ما عاد بإمكانه توسّل الله لإضفاء شرعية ما على برنامجه أو أعماله. هذا هو ثمن العلمانيّة. إذ يسع الأفراد دائماً أن يؤمنوا بالله، ولكن ما عاد بوسع مجتمعنا أن يؤسّس عليه لُحمَتَه، ما يفضي إلى فراغٍ هائل، يوهن الجسم الاجتماعي ويجعله على قدرٍ من الهشاشة. هذا هو المعنى الذي أعطيه هنا لعبارة نيتشِه عندما يقول: الله مات اجتماعياً.

يطرح علينا ما سبق ضروباً مختلفة من المشكلات البارزة تتمحور، بمجملها تقريباً، حول مسألة المتّحد. فما الذي يتبقّى من متّحدنا، القومي، مثلاً، أو الأوروبي، عندما يتعذّر تأسيسه على اتّحادٍ ديني؟ ذلك أنّ الاتّحاد هو الذي يصنع المتّحد، لا العكس. فليس لأنّ ثمة متحداً ناجزَ التشكّل بأي حال، يكونُ الاتحاد. بل على العكس، لأنّ ثمة اتحاداً، وفقط إذا كان ثَمَّ اتحاد، يكون المتّحد، وليس مجرّد تجمّع من الأفراد المتجاورين أو المتنافسين...

وإذ ذاك: أي متحدّ، إنْ لم يعد ثَمَّ اتحاد؟

لقد سمعت ميشال سير، منذ بضع سنوات، مسترسلاً في تتبّع جذور الاشتقاق اللغوي (أو تتبع أحد احتمالين ممكنين لهذا الاشتقاق: فالمسألة ما زالت قيد البحث من قبل المختصّين، غير أن هذا ليس غرضنا هنا) للفظة «دِين». أمّا الاشتقاق الذي توقّف عنده ميشال سير، وهو، على كلّ حال، الأكثر شيوعاً في أوساط المختصّين، فمصدره الجذر اللاتيني religio، ومنه اشتقّت عبارة

religion (ديانة، أو دين)، الذي يجد مصدره في الفعل religare، الذي يعني بدوره «ربط». بحيث أن الدين، يقول ميشال سير، وملاحظته على هذا الصعيد ليست مستحدثة، هو ما يربط (ما يوجِد الرابط). وتدركون جيداً بأي معنى: الدين يربط البشر فيما بينهم من خلال ربطهم جميعاً بالله. غير أن ميشال سير، يضيف قائلاً، وملاحظته هنا تحمل جديداً، إنّه إذا كان الدين هو ما يربط فإنّ عكسَ الدين ليس هو الإلحاد، كما يسود الاعتقاد غالباً؛ فعكس الدين هو انعدام الرابط، أي، يخلص ميشال سير إلى القول، هو الهَمْلُ (الإهمال)، ما دام الجذر الاشتقاقي للفظة «هَمْل»، أو على الأقلّ بحسب اقتراح سير (وإن كان الجذر، هنا أيضاً، يبدو لي غير محقّق أو تقريبياً)، يعني انعدام الرابط.

قد أقول من دون تردّد، منطلقاً من ملاحظة ميشال سير الأخيرة هذه، أنّ ما يهدّدنا اليوم، برأيي، هو ما قد أسمّيه عصراً من الهَمْلِ المعمَّم، أي لا أكثر ولا أقلّ من تحلّل الرابط الاجتماعي، بحيث أن مواطنينا، وقد باتوا عاجزين عن الاتحاد في أي شيء، ما عاد بوسعهم إلاّ أن ينصرفوا، نهائياً، إلى رعاية حلقتهم الخاصّة الضيّقة - وهو ما يصفه علماء الاجتماع بانتصار النزعة الفرديّة، أو ما يُسمّى، بحسب ما درجوا عليه من مصطلحاتٍ فرنسيّة إنكليزية هجين، بال 'cocooning' أو «التشرنق»، إذا جاز لنا القول.

إنّ انتصار النزعة الفرديّة هذا لا يضع مجتمعنا موضعَ الشكّ، بوصفه نظاماً اقتصادياً. وبديهيّ أن تكون متماشيةً مع الرأسماليّة. لا بل ربّما كانت تعبيراً عنها. ذلك أنّ النزعة الفرديّة، أو «التشرنق»، تولّد مستهلكين من أحسن طراز. وما دامَ رخاء العيش مطلوباً فإنّ ولادة المستهلكين الجيّدين تستلزم منتجينَ من ذوي الكفاية على الأقلّ. لذلك نقول إنّ مجتمعنا ليس مهدّداً، بما هو نظام اقتصادي، من هذا الجانب؛ فهو قادرٌ على البقاء، لبعض الوقت على الأقلّ. ولكن من شأنه أن يخفق في إنتاج رابط؛ أن يخفق في إيجاد متّحد؛ كما من شأنه أن يخفق في اكتسابِ معنى، كما يُقال اليوم. قد يسع مجتمعنا البقاء، لكنّ من شأن حضارتنا أن تزول. ولنذكّر للمناسبة بأنّه لم يُشهد يوماً قيامُ مجتمع من دون حضارة. كما نادراً ما شُهِد مجتمعٌ أفلح في البقاء طويلاً بعد أفول الحضارة التي كانت له.

مبعثُ قلقي هو أنّ يكون هذا الموت الاجتماعي لله في بلدي، هو، في

الوقت نفسه، موت الروح - أي زوال كلّ حياة روحيّة جديرة بالاسم، في الغرب على الأقل. بحيث أننا، بعد خلوّ الكنائس من روّادها، لا نملك إلاّ أن نحتشد، صباح يوم الأحد، في أروقة المخازن الكبرى.

خطأ كبير أن نُسَرَّ لذلك. واسمحوا للملحد الذي هو أنا أن يقول لكم إنّ هذه، أي المخازن الكبرى لا تحلّ محلّ تلك، أي الكنائس. وإنّ مجتمعاً ليس لديه ما يقدّمه إلاّ المخازنَ الكبرى، وخاصّة إلى شبابِه، لهوَ، على الأرجح، مجتمع يرى المستقبلَ وراءه. والشباب يشعرون بذلك على كلّ حال. ويبدو لي أنّ هذا أيضاً - لا بل ربّما كان هذا خاصّة - هو معنى الأيام العالميّة للشبيبة.

ما صلة ما سبق بعودة الأخلاق؟ لأنّ ما سبق كلّه، قد يلاحظ أحدكم قائلاً، يتعلّق بالحياة الروحيّة أكثر مما يتعلّق بالأخلاق. . . والحقيقة أنّه يتعلّق بالأمرين معاً. بالحياة الروحيّة لأنه يطرح مسألة المعنى، والرابط والاتحاد؛ ولكن أيضاً بالأخلاق، لأنّه يطرح، كما سأُبيّن لاحقاً، مسألة المعايير والقيم.

ما وجه الصلة بين موت الآلهة وعودة الأخلاق؟ تبدو لي الصلة كالآتي. لنقل بشيء من التبسيط والإجمال إنّه منذ عشرين قرناً من الزمن، هي زمن الغرب المسيحيّ، كانت الإجابة عن السؤال «ماذا ينبغي لي أن أفعل؟» (وهو السؤال الأخلاقي)، تصدر، في الحقيقة، عن الله - عبر وصاياه ورهبانه وعبر كنيسته -، بحيث إنّ السؤال لا يشكّل هاجساً ما دامت الإجابة بديهيّة إلى هذا الحدّ، ونابعة من حضارة هي، في المقام الأوّل، دينيّة.[1] لقد تلقّى المرء ما يشبه الهديّة المعلّبة، منذ ولادته أو خلال السنوات الأولى من حياته، وكانت، في جوهرها، هديّة دينيّة (ما كان يُسمّى بالغرب المسيحي) وتشتمل، بالطبع، على أخلاقٍ ما. بحيث أنّ الأخلاق لم تكن آنذاك مشكلة بقدر ما كانت حلاً.

أجل. لكنّ المشكلة الآن تكمن في أنّ الله ما عاد يجيب عن سؤالنا «ماذا

---

(١) ينطبق هذا الوصف خصوصاً على العالم الكاثوليكي. أمّا البروتستانت فقد أفسحوا، من خلال مفهوم «حريّة التفكير»، حيّزاً أكبر للوعي الفردي. غير أنّ هذا الوعي الفردي لبثَ خاضعاً، عبر النصوص المقدّسة، للوحي ولقانونٍ متسامٍ. ذلك أن «حريّة التفكير» ليست هي «الفكر الحرّ»: إذ تبقى الأخلاق، في نظر الدعوة الإصلاحيّة، خاضعةً للدين.

ينبغي لي أن أفعل؟». أو لعلّ الأحرى أن نقول إنّ إجاباته تغدو أقلّ فأقلّ نفاذاً إلى السمع - بما في ذلك، ولنعترف للمناسبة، من قبل عدد متناقص من المسيحيين الممارسين واجباتهم الدينيّة، وخاصّة في أوساط الشباب. إذ تؤكّد كلّ الاستطلاعات أنّ أكثريّة من بين المسيحيين الممارسين، وخاصّة ممن هم دون سنّ الخمسين، لا تشعر بأنّها معنيّة بإرشادات الكنيسة أو البابا، الأخلاقية: ومثلنا على ذلك مشكلات وسائل منع الحمل أو العلاقات الجنسيّة خارج مؤسّسة الزواج. فمن بين ملايين الفتيات اللواتي هتفنَ للبابا يوحنا بولس الثاني، تُرى كم عدد اللواتي يحرصن على الزواج وهنّ عذارى؟ وكم عدد اللواتي تخلّين نهائياً عن استعمال حبوب منع الحمل أو الواقي الذكري؟

إذاً عن السؤال: «ماذا ينبغي لي أن أفعل؟» ما عاد الله يجيب، أو غدت إجاباته أقلّ فأقلّ نفاذاً للسمع اجتماعياً. غير أن السؤال، كسؤال، يبقى إلى اليوم مطروحاً... بحيث أنّ كلّ واحد منّا يواجه هذا السؤال - «ماذا ينبغي لي أن أفعل؟» - بوصفه السؤال الشخصي الأكثر حميميّة، الذي لا يستطيع أحد (لا الله ولا الكاهن ولا الأمين العام...) أن يجيب عنه بالنيابة، ما يكسبه، إذ ذاك، المزيد فالمزيد من الأهميّة. سُذَّجٌ هم أولئك الذين يعتقدون أنّ الإلحاد يلغي مسألة الأخلاق! بل العكس هو الصحيح: ذلك أنّ حاجتنا إلى الأخلاق تزداد كلّما قلّ تمسّكنا بالدين - إذ تقع على عاتقنا الإجابة عن السؤال «ماذا ينبغي لي أن أفعل؟»، عندما يكفّ الله عن الإجابة عنه. لذلك نحن اليوم في أمسّ الحاجة إلى الأخلاق! لهذا السبب بالذات، نحن نحتاج اليوم إلى أخلاق أكثر مما احتاجت إليها البشريّة المتحضّرة في أي حقبة أخرى. لأنّ البشريّة لم تشهد منذ ثلاثين قرناً، مجتمعاً على هذا القدر من العلمانيّة؛ لم تشهد منذ ثلاثين قرناً مجتمعاً كمجتمعنا هو، في قرارة نفسه، على هذا القدر القليل من التديّن. بحيث أنّه لو كان صحيحاً، كما أظنّ، أنّ حاجتنا إلى الأخلاق تزدادُ بمقدار ما يقلّ تديننا، فعندئذٍ ينبغي لنا الاستنتاج بأننا اليوم نحتاج إلى الأخلاق أكثر مما احتجنا إليها طوال ثلاثة آلاف عام.

«إذا كان الله غير موجود، تقول إحدى شخصيّات دوستويفسكي، فكلّ شيء مباح». أمّا أنا فأرى العكس تماماً. إذا كان الله موجوداً، يستطيع المرء،

تجاوزاً، أن يبيح لنفسه كلَّ شيء، أي أن يدع لعنايةِ الله المشكلةَ (بما أنّها وجدت، في الحقيقة، حلَّها) ويلبثُ منتظراً بدعةٍ نهاية الأزمان. عمل الخَيْر؟ ما جدوى ذلك، بما أنّ كلّ خير ممكن موجود سلفاً (في الله)؟ عمل الشرّ؟ أن تعصى؟ لِمَ لا؟ ما كان لشيءٍ مما أسلفنا أن يتمّ، إذا كان الله موجوداً، من غير جرأة! أمّا إذا كان غير موجود؟ فأين تكمن الجرأة في أن يكون المرء جباناً، أو ضعيفاً أو أنانياً أو لئيماً؟ إذا كان الله غير موجود، لا يعود ممكناً إهمال أي شيء أو انتظار أي شيء: ويغدو من الملحّ أن نسأل أنفسنا عمّا نبيحه لأنفسنا وما لا نبيحه.

بعبارة أخرى، الدين يشتمل على أخلاق يجعلها اشتماله عليها ثانويّة. فإذا كان الدينُ إلى أفول احتلّت المسألة الأخلاقيّةُ الصدارةَ مجدداً.

دُرجة «أخلاقيّات المُنشأة»

فلنوجز ما أسلفنا ذكره. ثلاثةُ تفاسير تبدو لي كافية لشرح «عودة الأخلاق»: أولاً، الانتقال من جيلٍ إلى آخر والأزمة السياسيّة التي يعبّر هذا الانتقال عنها؛ ثانياً، انهيار الكتلة السوفياتية، وفقدان الرأسماليّة مبرّرها السلبي الذي كان خصمها يوفّره لها على طبقٍ من فضّة؛ ثالثاً وأخيراً، ذلك الموت الاجتماعي لله، والذي يحيلُ كلَّ واحد منّا إلى السؤال «ماذا ينبغي لي أن أفعل؟» بوصفه سؤالَه الخاص. لو جعلتم هذه التفاسير متصلةً أحدها بالآخر، لأدركتم أنّ عودة الأخلاق هذه ليست فقط مسألة دُرجة. بل هي مسألة أساسيّة سوف تستأثر باهتمامنا طوال العقود المقبلة، وحولها ستراهن حضارتنا بجانبٍ من مصيرها على الأقلّ.

هي ليست إذاً مسألة دُرجة. بل إنّها، بحقّ، مسألة دارجة. يحدث، وهذا لحسن الحظّ، أن تستأثر الدُرجة بمسائل حقيقيّة. ونحن هنا أمام حالةٍ مماثلة. والحالُ، كما أسلفت القول في المقدّمة، أنّ مؤدّى تدخّل الدُرجة في الأمر، يترافق عادةً مع بعض أوجه اللّبس. ودُرجة الأخلاق هذه لا تشذّ عن القاعدة المذكورة. وينطبقُ هذا الأمر أيضاً، لا بل ربّما خاصّة، على عالم المُنشأة. والحقيقة أنّ دُرجةً وفدت إلينا، منذ بضعة أعوام، من الجهة المقابلة

للمحيط الأطلسي، على أغلب جَريِ العادة، يمكن أن نسمّيها دُرجة أخلاقيّات المُنشأة - والتي ليست سوى الصيغة المطبّقة في إدارة الأعمال لعودة الأخلاق المذكورة.

ما حقيقتها؟ إنّها، في هذه الحالة أيضاً، خطاب أكثر منها معايير سلوك. أسمع من حولي، هنا أو هناك، وأقرأ في الصحف، الضيّقة الانتشار كما الواسعة الانتشار، ملاحظات كالآتية: «الأخلاقيّات (والمقصود، في هذا السياق، أخلاقيات المُنشأة) تحسّن أجواء المُنشأة الداخليّة، وتحسّن، تالياً، الإنتاجيّة»؛ «الأخلاقيّات تحسّن صورة المُنشأة، وتالياً، المبيعات»؛ «الأخلاقيات تحسّن نوعية الإنتاج أو الخدمة، أي أنها، مجدداً، تحسّن المبيعات»... أي أنّ الأخلاقيّات مُجَلّية في أدائها، والأخلاقيات تُيَسِّر البيع! **Ethics pays**، يُقال على الطرف الآخر من الأطلسي: الأخلاق نافعة. حتّى أن البعض انكبّ على نحتِ اللغة لكي يصوغ اللفظة الجديدة، الغريبة بعض الشيء، **markethique** للدلالة على الجنين المتكوّن، بما يشبه الطرفة، ثمرةَ الغراميات الغريبة بين علم التسويق والأخلاقيّات...

مثل هذا الخطاب لا يزدهر فقط في الولايات المتحدة الأميركيّة. لقد وصلتني منذ بضعة أعوام نسخةٌ مصوّرة عن إعلان خاص بـ**Essec - IMD** (الفرع الخاص بالتأهيل المهني المستمرّ التابع لمعهد الاقتصاد والتجارة الذائع الصيت)، يُخطرنا من خلاله الفرعُ أنّه يعمل على إيجاد حلقةٍ للتأهيل أسماها: «إدارة أخلاقيّات الأعمال». والحال أنّ الشعار المركزي للتأهيل المذكور كان الآتي (وأنقل هنا حرفياً نصّ الفرع الخاص بالتأهيل المهني): «الأخلاقيّات هي مصدر للربح». وكان الإعلان يعرض على المهتمّين خضوعهم لدورة تأهيل لقاء المبلغ المرقوم - كان ذلك قبل بدء التداول باليورو - وقدره ٩٨ ألف فرنك فرنسي ما عدا الضرائب... إذ لا بدّ للأخلاقيّات أن تكون عامل ربحٍ لأحدٍ ما.

أعترف بأنّ موضوعة الأخلاقيّات النافعة هذه، «أخلاقيّات التسويق»، أو الأخلاقيّات كمصدر للربح، تجعلني حائراً بعض الشيء، لا بل، إذا توخّيت الصدقَ، تجعلني متحفّظاً بهذا الشأن.

أولاً، وهذا أوّل أسباب الحيرة، لأنّها تكون، حقّاً، هي المرّة الأولى التي يُجنى فيها المالُ من الفضيلةِ وحدها.

ومن ثمَّ، وهذا ثاني أسباب الحيرة، لأنّني حتّى لو كنتُ لا أنكر (وأنا لا أنكر طبعاً) إمكان كسب المال، أحياناً أو غالباً، باستقامة، كما لا أنكر إمكانَ الجمع، أحياناً أو غالباً، بين الأخلاق والاقتصاد من أجل غاية واحدة، أكتفي بالتنبيه إلى أنّه في حالاتٍ مماثلة لما أسلفت ذكره، لا توجد، في المبدأ، مشكلة، ومشكلة أخلاقيّة على نحوٍ خاص.

لنأخذ مثلاً. لكم حريّة الاختيار، في إطار مهنتكم، بين قرارين، أ أو ب. إذا اخترت أ فأنت رجلٌ رائع، امرأة رائعة، وتكسب (أو تكسبين) أموالاً طائلة. وإذا اخترت ب، فأنت وغد وتخسر أموالاً طائلة. لا داعيَ للتفكير طويلاً وللإمعان في التفكير، ولا داعيَ لاستشارة خبير أو فيلسوف، لكي تدرك ماذا ينبغي لك أن تفعل... فمن البديهي أن تختار أ، إذ تحثّك الأخلاق على ذلك كما يحثّك الاقتصاد، ما دامَ اختيارك يُملى عليك بدافع الواجب والمصلحة في وقتٍ معاً! في حالٍ مماثلة، لا تواجه أي مشكلة، لاسيّما الأخلاقيّة منها.

أسأل نفسي أحياناً عمّا إذا كان ما يُسمّى عادةً «بأخلاقيّات المُنشأة»، في مجلاّتنا وفي دروسنا، ليس هو نفسه فنّ إيجاد الحلول لمشكلاتٍ من هذا النوع - وأقصد بذلك المشكلات غير المطروحة أصلاً.

وأخيراً، أي ثالث أسباب الحيرة... من المؤكّد أنّك ستختار أ، لأن دافعك إلى ذلك يتمثّل بالأخلاق والاقتصاد، الواجب والمصلحة. يبقى أن نعلم يقيناً إذا كنت قد اخترت أ بدافع الواجب أم بدافع المصلحة، لأسباب أخلاقية أم لأسباب اقتصاديّة. ما دامَ الاثنان، افتراضاً، ينشدان الغاية نفسها، فكيف تعلم أيّ الدافعين كان هو الحاسم في اختيارك؟ لكلّ واحدٍ منّا أن يطرح السؤال على نفسه، وأن يجد الإجابة التي ترسّخ يقينه. ولكنْ يبدو لي أنّ قليلاً من الشفافيّة والتواضع معاً، قد يدفعنا إلى الإقرار بأنّ اختيارنا، في هذه الحال، كان دافعه المصلحة. وأنّ سلوكنا عندئذٍ، مهما كان متماشياً في حدّ ذاته مع الأخلاق، لا يحظى، بحسب كانط، بأي قيمة أخلاقيّة - لأنه تمّ على أساس المصلحة، ولأنّ

ما يميّز القيمة الأخلاقيّة لفعلٍ ما، كما يعلم الجميع، هو الترفُّع.[1]

فلتأذِنوا لي أن أوضحَ هذه النقطة بمَثَلين اثنين. أحدهما يعنيني، أنا، شخصياً، والآخر قد تكون له صلة أكبر بالسوقِ بصفة عامّة ومَنْ (منّا جميعاً، مباشرةً أو غير مباشرة) يعيشون منه. أعتذر منكم إذا كنت أبدأ بالمثل الذي يعنيني شخصياً؛ لكنّني أفعل لكي أختمَ بالمهمّ.

لنفترض أنني أفاجئ صحبي هذا المساء، أثناء تناولنا طعام العشاء معاً، بهذا الإعلان الغريب: «هذه المرّة، أيّها الصحبُ، أنا أشعر بأنني راضٍ عن نفسي أخلاقياً! لقد قضيتُ بعد ظهر اليوم وأنا ألقي محاضرةً أمام جمهور واسع حول صلة الأخلاق بالاقتصاد. استغرقت المحاضرة ساعتين، وتبعها نقاشٌ دامَ ثلاث ساعات! فإذا كان ما فعلتُ ليس إعلاءً لفكرة المسؤوليّة التي يضطلع بها المثقّف، والفيلسوف والمواطن، فلا أدري عندئذٍ ماذا يكون بالضبط؟» ولن يسع أصدقائي، حتّى لو فاجأتهم نبرة الكلام، إلاّ أن يوافقوني الرأي. إلاّ إذا سألني أحدهم على

(١) حول مفهوم الترفّع لدى كانط، انظر الجزء الأوّل من «أسس ميتافيزيقا العادات». انظر أيضاً «نقد العقل العملي»، جَدَل، الفصل الثاني، الفقرة ٩. لا يُطلَب من أحد أن يكون كانطياً، وعلى كلّ حال أنا، نفسي، لست كانطياً. ولا أتبنّى هنا هذا الوجه من أوجه «الكانطيّة المؤقتة» إلاّ بما يعينني على الانتقال مباشرة إلى ما هو جوهريّ، من دون التطرّق مجدداً إلى أسئلة الأخلاقيات الميتافيزيقيّة التي سبق أن تطرّقت إليها في مواضع أخرى والتي من شأنها أن تثقل على سياق العرض. ما عدا ذلك، فإنّ كانط محقّ، بالمعنى الفينومينولوجي على الأقلّ، بشأن الأخلاق: إنّه يصف الأخلاق كما تتبدّى لنا، كما نعيشها، أو كما نعتقد بأننا نعيشها، من الداخل. فجميعنا نشعر بأنّ العمل الذي تحرّكه مصلحة (مثلاً إسداء خدمة طمعاً بالمكافأة) يفقد، جرّاء ذلك، كلّ قيمة أخلاقيّة بمعنى الكلمة. وهذا ما يحثّنا على عدم اتباع أصحاب المذهب النفعي حتّى النهاية. فلا أحد يُنكر بأنّ الأخلاق قد تكون ذات منفعة اجتماعيّة أو فرديّة. غير أنّها ليست أخلاقاً بمعنى الكلمة إلاّ إذا تعذّر اختزالها بهذه المنفعة. سوى ذلك فقد نزعم لأنفسنا مطلق الحقّ في تعذيب طفل (بحسب مثلٍ نستعيره من دوستويفسكي) إذا كان في تعذيبه رخاء البشريّة - وهو ما لا يسعنا القبول به. مع ذلك فإنّ المنفعة، أو المصلحة، ليست متعارضة مع الأخلاق. ولكن لا يسعنا أن نماثل ما بينهما من دون تقويض الأخلاق في حدّ ذاتها. لهذا السبب يبقى مفهوم الترفُّع حاسماً بالمعنى الفينومينولوجي. من جهة أخرى، قد تكون هناك مصلحة ناجمة عن العمل الأخلاقي. غير أنّ العمل لا يكتسب قيمة، بالمعنى الأخلاقي، إلاّ إذا كان دافعه لا يقتصر على هذه المصلحة فقط - إلاّ بمقدار الترفّع، إذاً، الجزئي على الأقل، الذي ينطوي عليه أو يُظهره.

نحوٍ مباغت: «ولكن قُلْ ألم يدفعوا لك لقاء محاضرتك هذه، أم أنّك تطوّعت لإلقائها من دون مقابل؟» عندئذ لا يسعني إلاّ الإقرار بالحقيقة: «من دون مقابل؟ لا. لقد أعطوني مقابلاً... لا بل أجزلوا العطاء قياساً بعاداتنا الجامعيّة غير السويّة بعض الشيء!» إذ ذاك لن يسع أصدقائي سوى الاعتراض قائلين: «لن يلومك أحد على نيلك تعويضاً مالياً عن محاضرتك: فكلّ عمل ينبغي أن يكون له أجر، ونحن واثقون من أنّك أديت واجبك على أكمل وجه. ولكن بالمقابل، نجد من المستغرب قليلاً أن تكون شديد الرضى عن نفسك أخلاقياً لإلقائك محاضرة تقاضيت لقاءها مبلغاً مُحتَرماً من المال! عاود قراءة كانط، سيقول أصدقائي الفلاسفة: فلمجرّد أن تشير الوقائع إلى أنّك ألقيت محاضرتك بدافع المنفعة، حتّى لو سلكت في ذلك مسلكاً مراعياً للأخلاق، فإنّ إلقاءك المحاضرة مجرّدٌ من أي قيمة أخلاقية - لأنّك ألقيتها طلباً للمنفعة، ولأنّ الترفّع عن المصلحة الخاصّة هو خاصيّة القيمة الأخلاقية لعَمَل ما». وبديهي أن يكون أصدقائي محقّين في قولهم هذا، ولهذا السبب من غير الممكن أن يخطر ببالي، ولو للحظة واحدة، أن أمتدح نفسي، أخلاقياً، لوجودي بينكم اليوم.

أمّا المثل الثاني فيقترحه علينا كانط نفسه. وهو مَثَلٌ مهمّ على ما نحن بصدده، لأنّه مَثَل تاجر. إنّه مَثَل «التاجر الحذق»، كما يسمّيه كانط الذي لا يتصف بالاستقامة إلاّ لأنه يريد الاحتفاظ بزبائنه. فهو لا يغشّ في بضائعه، ويتقاضى السعر نفسه من الجميع، ويحرص على ردّ الفكّة محسوبة بدقّة، «بحيث يستطيع طفلٌ، يقول كانط، أن يشتري منه فلا يُخلّ التاجر بأمانته كأنّه يتعامل مع أي شخص بالغ».[1] أمرٌ رائع. ولكن لماذا؟ لأنّ صاحبنا يعلم جيّداً أنّ أيّ غشّ يرتكبه، مهما كان بسيطاً، قد يُفتَضَح أمره وعندئذ سيفقد بعض الزبائن، وعلى المدى البعيد، قد يخسر من المال ما يفوق بكثير تلك القروش التي كسبها عن غير وجه حقّ... لذا تراه مستقيماً بحرصٍ كبير... وبأنانيّة مماثلة. مع العلم، كما يلاحظ كانط، أنّ التاجر المذكور يلتزم الأخلاق فيما يفعل، ويلتزم الواجب. فما هو واجبه بالضبط؟ أن يكون مستقيماً. والحال أنه مستقيم... أجل، يقول كانط،

---

(١) «أسس ميتافيزيقا العادات» ج١، ص٦٢ من ترجمة ديلبو-فيلوننكو، منشورات Vrin، ١٩٨٠.

إنّه يتصرّف وفق ما يمليه عليه الواجب، ولكن ليس بدافع الواجب. وفي هذه الحال، يخلص كانط قائلاً: لا يكتسب عمله، مهما كان ملتزماً بالأخلاق، أي قيمة أخلاقية: لأنّ عمله قد تمّ بدافع المنفعة، بينما الترفّع (النزاهة) هو خاصيّة القيمة الأخلاقية لعمل ما.

هنا أيضاً أسأل نفسي إذا كان ما يُسمّى «أخلاقيات المنشأة»، في منشوراتنا أو دروسنا، ليس هو فنّ تطبيق هذا النمط من الأفعال: أفعال من المؤكّد أنها تتماشى، في صيغتها الشائعة، مع الأخلاق، ولا سبيل لإنكار ذلك، ولكنّها لا تكتسب أي قيمة أخلاقية - ما دامت صفحات هذه المنشورات والدروس تشرح لكم، مراراً وتكراراً، أنّ أخلاقيات المنشأة هذه، بالذات، هي مصلحتكم (أو لنَقُل إنها مصلحة المُنشأة)، وأنّ الأخلاقيات، كما يقول معهد **Essec - IMD**، هي «مصدر للربح». فيا حبّذا. ولكن إذا كانت الأخلاقيات هي مصدر ربح، فما شأن الأخلاق في ذلك؟ قد يتعلّق الأمر بعلم الإدارة، أو التسويق، أو بإدارة الأعمال والتدبير، لكنّه لا يتصل بالأخلاق إطلاقاً.

بالاختصار، إنّ مصدر قلقي حيال دُرجة أخلاقيات المُنشأة هذه، هو أننا لفرط ما نزجّ بالأخلاق في أي شأن، ولفرط ما نودّ أن تكون ماثلة في كلّ موضع (وأن تكون، علاوة على ذلك، مربحة!)، إنما نُسهمُ، في آخر الأمر، في تلطيف معاييرها وجعلها مجرّد أداة بحيث لا تعود ماثلة في الحقيقة (بلى، في حقيقتها المتقشّفة والمجرّدة من الأغراض) في أي موضع.

بحيث أنّه بدل أن نزجّ بالأخلاق في أي شأن، وأن نستحضرها كيفما اتفق، وهما السبيل الأمثل لكي لا تكون حاضرة في أي مكان، لعلّ الأجدر بي أن أميّز عدداً من الميادين المختلفة، أو ما قد أسمّيه عدداً من الأنساق المختلفة، راسماً فيما بينها، وبالقدر الممكن من الوضوح، بعض الحدود.

الفصل الثاني

مشكلة الحدود والتمييز بين الأنساق

لِماذا مشكلة الحدود؟ لأننا ما إن نتخلّى عن مبدأ «كلّ شيء مباح» الذي يتبنّاه الساذج أو الثمانستيني (نسبةً إلى جيل العام ٦٨ في فرنسا) أو الوغد، تُطرح مسألة العِلم بغير المُباح. والحال أنّ التساؤل بشأن غير المباح إنما هو طرحٌ لمشكلة الحدود.

النسق التقني العلمي

مثلاً، أي حدودٍ للعلوم التقنيّة، كما تُسمّى اليوم، وخاصّة علوم الكائنات الحيّة؟ أي حدود للبيولوجيا؟ وفي معنى أدقّ، أي حدود لعمليات التعديل الوراثي على الخلايا الجَنينيّة، تلك التي تنقل السمات الوراثيّة للبشريّة؟ أو أي حدود للاستنساخ المطبّق على الجنس البشري (بما فيها الحدّ المطلق: لا حاسمة)؟ البيولوجيا لا تجيب عن هذه الأسئلة. وهل ذلك لأنّها لم تبلغ من التقدّم ما يتيح لها أن تجيب عنها في غضون عشر سنوات أو عشرين سنة؟ لا. إنّها لا تجيب، ولن تجيب عنها يوماً، لأنّ هذا السؤال ليس سؤالها. جُلّ ما تستطيعه البيولوجيا، بما هي علمٌ، هو أن تنبئنا بما هو ممكن، تقنياً، على صعيد التلاعب الوراثي، وبما هو، تقنياً، غير ممكن، حالياً على الأقلّ، لكنّه معقولٌ علمياً، وقد يغدو ممكناً في غضون بضع سنوات. كذلك الأمر بالنسبة لاستنساخ الكائنات: فالبيولوجيا تنبئنا بكيفيّة القيام بذلك، ولكن ليس إذا كان ينبغي القيام به. تنبئنا البيولوجيا بما هو ممكن أو غير ممكن بيولوجياً. أما تعيين حدّ، قدر الممكن، لا

ينبغي للبيولوجيا أن تتخطّاه مهما كانت الأسباب، فهذا أمر تعجز عنه البيولوجيا، شأن العلوم كافة. أي حدود للبيولوجيا؟ البيولوجيا لا تجيب.

مَثَلٌ ثانٍ: أي حدود للاقتصاد؟ أي حدود للرأسمالية؟ أي حدود للسوق وقانون السوق؟ أذكر أنني شاركت في حلقة حوار منذ سنوات كانت تجمع رؤساء منشآت كبرى أمام عدد من الخبراء، معظمهم من خبراء الاقتصاد. وأذكر أحد هؤلاء الاقتصاديين اللامعين الذين حضروا ليقولوا لنا، في ما يشبه الجمعيّة العموميّة، ما يلي: «منذ أمدٍ بعيد وسعر الكاكاو أدنى مما تقتضيه اللياقة». فأجبته بأنني أفهم جيداً ما يودّ قوله، وبأنني أوافقه الرأي تماماً. ومع ذلك لفتّه إلى أنّ مفهوم «اللياقة»، على ما أعلم، ليس مفهوماً اقتصادياً.

أي حدّ لسعر الكاكاو؟ الاقتصاد لا يجيب. جلّ ما يستطيعه الاقتصاد، بما هو علمٌ، هو أن ينبئنا بسعره المتداول الحالي، كما لا يشقّ عليه أن يتنبّأ بسعره المرتقب (في غضون خمسة عشر يوماً، أو في غضون ستّة أشهر، أو عشر سنوات...)، ووفقَ أي آلية ضبط سوف تعتمدها السوق، نفسها، في حال انهيار الأسعار، لاستعادة استقرارها، وما إلى ذلك. غير أنّ التوصل إلى تعيين حدّ أدنى للسعر لا ينبغي للكاكاو، لأي سبب من الأسباب، أن يتجاوزه انخفاضاً، لهو أمرٌ يعجز عنه الاقتصاد، بما هو علمٌ. أي حدّ للاقتصاد؟ الاقتصاد لا يجيب.

نحن هنا إزاء ما قد أسمّيه نسقاً أوّل، بالمعنى البسكالي للعبارة،[1] أي مستوى أوّل، مضماراً أوّل (بتجانسه الخاص واستقلاله النسبي على الأقل عن المضامير الأخرى)، وأقترح عليكم أن نسمّيه النسق الاقتصادي التقني العلمي.

(١) النسق لدى بسكال هو «كُلٌّ متناسق ومستقلّ تحكمه قوانين، ومنحازٌ لنمطٍ ما، ومن هنا ينشأ استقلاله عن نسقٍ آخر أو عن عدد من الأنساق الأخرى» (جان مينار، «موضوعة الأنساق الثلاثة في انتظام الخواطر»، في «ثبت موضوعات الخواطر»، منشورات Vrin، ١٩٨٨، ص٣١). لنذكّر هنا أن أنساق بسكال الثلاثة هي نسق البدن، ونسق الذهن أو العقل، ونسق القلب أو الإحسان. ولعلّ النصّ الأبرز، حول هذا المفهوم، هو الفقرة ٣٠٨-٧٩٣ (في إحالتنا إلى نصوص بسكال، إنّما نقصد الرجوع إلى طبعة لافوما للأعمال الكاملة، منشورات Seuil، سلسلة النصوص التامّة، ١٩٦٣؛ أمّا ما يتعلّق بكتابه «الخواطر» فنحيل، عبر الرقم الأوّل، إلى طبعة لافوما، وعبر الرقم الثاني إلى طبعة برونشفغ).

ولكن لو فعلنا لبدت العبارة ثقيلة لا يتقبّلها السمع من جهة، ولبدت من جهةٍ أخرى حشواً لغوياً خالصاً: ما دام الاقتصاد هو في الوقت نفسه علم (بشريّ) وتقنية. فلنسمّه إذاً النسق التقني العلمي، على أن يبقى ماثلاً في أذهاننا أنّ الاقتصاد هو جزءٌ منه شأنه في ذلك شأن كلّ علم وكلّ تقنية.

هذا النسق التقني العلمي مبنيّ، من الداخل، على تعارض الممكن وغير الممكن. تقنياً، هناك ما يمكن أن نفعله (الممكن) وما لا يمكن أن نفعله (غير الممكن). علمياً، هناك ما هو قابل للتفكير (ما هو صحيحٌ احتمالاً) وما هو غير قابل للتفكير (ما هو خطأ يقيناً). غير أنّ هذا الحدّ الباطني بين الممكن وغير الممكن، يعجز عن تعيين حدّ للنسق التقني العلمي نفسه. لماذا؟ لأنّه، تاريخياً، لا يكفّ عن تبديل موضعه! وهذا ما نسمّيه التقدّم العلمي والتقني، بما في ذلك (ولتكن القنبلة الذرية ماثلة في أذهاننا) عندما يتضح أنّه تقدّم مشؤوم. ما كان غير ممكن قبل عشر سنوات، هو اليوم ممكن أحياناً؛ وعدد من الأمور غير الممكنة اليوم ستغدو ممكنة في غضون عشرين أو ثلاثين عاماً. هذا الحدّ الباطني، بين ممكن وغير ممكن، لا يحدّ النسق التقني العلمي؛ إنّه يقتصر على هيكلته مبرزاً حالة تطوّره الراهنة والمقبلة. بحيث أننا لو تركنا هذا النسق التقني العلمي لتلقائيّته الداخليّة وحدها، لكان بذاته البرهان على ما أسماه عالم الأحياء جاك تيستار، أثناء حلقة نقاش جمعت بيننا، «المبدأ الوحيد للعالم التقني». وهو ما نسمّيه أحياناً بقانون غابور Gabor. المبدأ هو الآتي، القانون هو الآتي: «كلّ الممكنِ سيُنجَز، على الدوام». وقد أكتفي بإضافة بسيطة: شريطة أن توجد سوق.

لكن يحدث، اليوم، أن يغدو الممكن مرعباً بوجهٍ خاص (بما في ذلك مع سوق ممكنة). ذلك أنّ التقدّم التقني ليس ضمانة. فقد ينقلب ضدّنا، إلى حدٍّ قد يهدّد معه وجود البشريّة بالذات - مثلاً من خلال التلاعب في الجينات الوراثيّة، من خلال حرب نووية محتملة أو من خلال التلوّث، من ظاهرة الاحتباس الحراري إلى ثقب الأوزون. . . أمّا الاقتصاد فهو يهدّد يوميّاً، وعلى نحوٍ أبسط وإن كان في الأغلب أكثر دراماتيكيّة، ظروف حياة - لا بل الحياة نفسها - الملايين من معاصرينا. كلّما انخفضت أسعار الكاكاو عشرين سنتاً للطنّ الواحد، في لندن أو في نيويورك، يهبط عشرات الآلاف من الناس في البلدان المنتجة،

إلى ما دون خط الفقر. هذا لا يكفي لرفع الأسعار، غير أنّه يحول دون استسلامنا مطمئنين إلى قوانين السوق...

بالاختصار، إذا تركنا هذا النسق التقني العلمي لتلقائيته الداخلية وحدها، فإنّ كلّ الممكن سيُنجزُ على الدوام؛ والحال أنّ الممكنَ اليوم، أشدّ هولاً مما كان عليه في يومٍ من الأيام.

بحيث أننا مجبرون على تحديد هذا النسق التقني العلمي لكي لا يُنجَز كلّ ما هو قابل علمياً للتفكير وتقنياً ممكن. وبما أنّ هذا النسق عاجز عن تحديد نفسه - ما من حدّ بيولوجي للبيولوجيا، وما من حدّ اقتصادي للاقتصادي، وإلى آخره -، فإننا لا نستطيع أن نحدّه إلاّ من الخارج.

النسق القانوني السياسي

ما الذي سيأتي، من الخارج، لكي يحدّ هذا النسق التقني العلمي؟ نسق آخر، أقترح عليكم أن نسمّيه «النسق القانوني السياسي». أي عملياً: القانون، والدولة. مَن سيقول لنا مثلاً إذا كان لنا الحقّ في إجراء عمليات الاستنساخ البشري أو التعديل الوراثي على الخلايا الجنينيّة، والتي باتت ممكنة تقنياً؟ الجواب: المشرّع - إرادة الشعب السيّد، في ديموقراطيّاتنا، بوساطة ممثليه.

هذا النسق القانوني السياسي مبني، من داخله، على التعارض بين ما هو شرعيّ وما هو غير شرعيّ. قانونياً، هناك ما يسمح به القانون (الشرعي) وما يحظره القانون (غير الشرعي). سياسياً، هناك من هم مؤهلون لسنّ القانون (الأغلبية في ديموقراطياتنا البرلمانية) ومن هم غير مؤهلين لسنّ القانون (الأقليّة، المعارضة). وهذا ما نسمّيه في فرنسا النسق الديموقراطي، النسق الجمهوري.

مع ذلك يبقى السؤال المطروح هو ما سيأتي لتحديد هذا النسق الثاني.

ربّما فاجأكم السؤال. وقد يعترض أحدكم بالقول: «لِمَ تحديد هذا النسق الثاني؟ فأن ترغب في تحديد الأوّل، أمر نفهمه جيداً، لأن كلاًّ منا يدرك مخاطر التقنيّة أو الاقتصاد من دون رقيب أو حسيب. ولكن ماذا هذا النسق الثاني؟ لقد قلتَ أنتَ إنه النسق الديموقراطي، في بلادنا على أية حال، وإنه النسق

الجمهوري. . . فلِمَ بالله عليك تريد أن تحدَّ الديموقراطية؟ لِمَ تودّ أن تحدّ الجمهورية؟»

وكنتُ لأجيب بأنني أريد أن أحدّ الاثنتين معاً، في الأقلّ على نحوٍ ما، لأنني أرى أننا مجبرون على تحديدهما. وما يجبرنا على ذلك هما سببان جوهريان: سبب فردي، يعني كلّ واحد منّا، وسبب جمعيّ، يعني الشعب، أو الشعوب، التي نشكّلها.

أبدأ بالسبب الفردي. تخيّلوا فرداً شديد الاحترام لشرعيّة البلد الذي يحيا فيه، ويؤدي كلّ ما يفرضه عليه القانون، ولا يقرب ما يحظره عليه القانون - أي الملتزم المثالي بالقانون. لكنّه يقصر التزامه على هذا التحديد الوحيد. فلنرَ ما قد ينجم عن ذلك. . .

ما من قانون يحظر الكذب - إلاّ في بعض الحالات الخاصّة، الاقتصاديّة أو التعاقديّة. وربّما كان الأمر مرهوناً بطبيعة العمل الذي يزاوله المرء. فقد يحدث لهذا أو ذاك من بينكم، إذا كذبَ في إطار مهنته، أن يخرق بكذبه هذا القانون أو ذاك. لا أدري. ولا أرغب في ذلك حقّاً. ولكنني أعلم أنني حين أكذب (وهذا نادراً ما يحدث لي، لكنّه قد يحدث، شأني في ذلك شأن الجميع)، لا أخرق بذلك أي قانون.

ما من قانون يحظر الأنانيّة.

ما من قانون يحظر الازدراء.

ما من قانون يحظر الكراهية.

ما من قانون يحظر - مهما بدا الأمر بسيطاً - اللؤم.

بحيث أنّ صاحبنا الملتزم بالقانون قد يكون، وبمطلق الشرعيّة الجمهوريّة، كاذباً، أو أنانياً، أو مفعماً بالكراهية والازدراء، أي، بالاختصار، لئيماً. فما عساه إذ ذاك أن يكون سوى وَغدٍ ملتزم بالشرعيّة؟

الحال أننا، وليكن مفهوماً جيّداً، لا نملك في هذا النسق الثاني ما يعيننا على اجتناب ما قد أسمّيه طيف الوغد الملتزم بالشرعيّة أو بالقانون - لأنّه يتّسمُ،

تعريفاً، بالاحترام الكامل والدقيق والحاسم للشرعيّة بأكملها. كما لا نمتلك في النسق الأوّل ما يعيننا على اجتناب هذا الطيف: فالوغد الملتزم القانون قد يكون، من ناحية أخرى، صاحب كفاءة علميّة متميّزة، وبارعاً في مجال التقنيات؛ ففي مثل هذه الحال قد يكون المعنيّ أكثر فعالية، بالتأكيد، وربّما أشدّ خطورة، غير أنّه يبقى وغداً بما تعنيه الكلمة. فإذا أردنا، على صعيدٍ فردي، أن نتجنّب طيف هذا الوغد الملتزم بالقانون، يتعيّن علينا إذاً أن نبحث عن نسق مختلف عن النسقين الأوّلين - بحيث لا يكون كلّ ما هو ممكن تقنياً، وما هو مباح قانونياً، قابلاً لأن يُنجَز بالفعل.

كان ذاك سببي الأول، السبب الفردي.

أمّا سببي الثاني الذي يدعوني إلى المطالبة بتحديد النسق القانوني السياسي، فهو سبب جَمْعيّ. ولكي لا يمتنع عليكم فهمها، اسمحوا لي أن أسرد هذه الطرفة. كان ذلك منذ بضع سنوات في السوربون، في الفترة التي كنت فيها أزاول التدريس (وكان ذلك تحديداً في سنة الإجازة، وفي إطار ما نسمّيه مقرّر الفلسفة السياسيّة). كنّا أدرجنا، ضمن مواد تلك السنة الدراسيّة، مفهوم «الشعب». وبالفعل أعطيت دروساً، وشرحت نصوصاً... حتّى بلغنا نهاية الفصل الدراسي الأوّل: إذ تعيّن عندئذ أن أعطي موضوعاً لبحثٍ يكتبه الطلاب بأنفسهم. وإذا بي أقترح على تلاميذي الموضوع الآتي: «هل يمتلك الشعب كلَّ الحقوق؟» وإذ انكب على تصحيح الأبحاث المقدّمة... أكتشف أنّ جميع الطلاب تقريباً قد أجابوا، براحة ضمير ديموقراطية أقلقتني بعض الشيء، بنعم، مؤكّدين أنّ الشعب يمتلك كلّ الحقوق: هذا ما ينبغي أن تكون عليه الأمور، وهذا ما يُسمّى ديموقراطيّة... لكن لا، على الإطلاق، فعلى هذا النحو يستطيع كلّ فردٍ أن يفعل ما يحلو له! لم يخلط طلاّبي بين الديموقراطية والفوضى. كانوا يعلمون جيداً بأنّ المواطنين، في ظلّ الديموقراطيّة، يخضعون للقانون (إنّهم أيضاً رعايا، كان ليقول روسّو[1]). غير أنهم لم يخلطوا أيضاً بين المواطنين والشعب. الواقع، كانوا يشرحون لي قائلين، أنّ الشعب وحده، في ظلّ ديموقراطيّة ما، هو من يقرّر، في

---

(١) العقد الاجتماعي، ج١، ٦.

الختام، ما هو شرعي وما هو غير شرعي، أي هو من يُعيّن الحدود التي تحدّ حريّة الأفراد. طبعاً، المواطنون لا يمتلكون كلّ الحقوق؛ لكن الشعب، بلى، يمتلكها: لأنّه يقرّر، بلا شريك أو استئناف، حقّ البعض وحقّ البعض الآخر، وحقّه هو بالذات. وغير ذلك لا تكون سيادة ولا حقوق.

كان طلاّبي يسألون: ما هي الديموقراطية حقّاً؟ إنها نظام حكم يكون فيه الشعب هو السيّد. والحالُ، ما هو السيّد؟ إنّه تعريفاً من يمتلك كلَّ الحقوق، يقولون لي معلّلين (مستندين إلى عدد لا يحصى من النصوص التي درسناها معاً، من هوبز إلى سبينوزا إلى روسو، الذين قالوا بذلك فعلاً، وكانوا محقّين في قولهم، إذ هنا يكمن بيت القصيد)، بما أنّه هو الذي يصنع الحقّ. وعلى كلّ حال، يضيف من منهم قرأ هوبز وحفظَ أقواله، إذا لم يمتلك الحاكم السيّد كلّ الحقوق، وجب قيام سلطة تعلو سلطته، للتثبّت من أنه لم يتجاوز حقوقه، ولتعاقبه إذا ثبت أنه فعل. ولكن عندئذ لن يعود هو السيّد، يلاحظ هوبز، بل السلطة التي تعلو سلطته، وبذلك تنتقل المشكلة إلى مستوى آخر... بالاختصار، كان الطلاب يستنتجون بأنّ الشعب يمتلك كلّ الحقوق فعلاً، على الأقلّ في ظل الديموقراطيّة - بما أنه سيّد -، وهذا هو المطلوب: لأن هذا ما يشكّل أساساً للديموقراطية.

أعيد إليهم أبحاثهم مصحّحة... وأقول لهم: «حسناً، لنسلّم جدلاً بأن الشعب يمتلك كلّ الحقوق. فهو يمتلك إذاً حق اضطهاد هذه الأقليّة أو تلك من أقلياته، مثلاً أن يقرّ بالاقتراع قوانين معادية لليهود؛ ويمتلك الحقّ إذاً في ممارسة الاغتيال الشرعيّ، أو أن يقيم مثلاً معسكرات اعتقال؛ كما يمتلك الحقّ في شنّ الحروب العدوانية... إذاً ما الذي تأخذونه على هتلر الذي عيّن، برغم كلّ شيء، مستشاراً للرايخ عام ١٩٣٣، بطريقة شبه ديموقراطية؟» فيجيبون: «ليس هذا ما قصدنا إليه!» أعلم جيّداً أنّ هذا ليس هو القصد. ولكن في مثل هذه الحال: هل يمتلك الشعب كلّ الحقوق، أم أنه لا يمتلك كلّ الحقوق؟

يعترض الأشدّ مكراً من بينهم بقولهم: «إن خدعتك لن تنطلي علينا، لأن ما ذكرته عن اضطهاد الأقليات وممارسة الاغتيال الشرعي، وشن الحروب العدوانية، وغيرها وغيرها، هي أمور يحظرها الدستور. فعليك أن تقرّ بأنّه ما من مشكلة على الإطلاق!»

أجبتهم بلى، ثمّة مشكلة لا يُستهان بها. ذلك أن الدستور نفسه، الذي يحظر فعلاً هذه الأمور، يشتمل أيضاً علىٰ الآليات الديموقراطيّة لتغيير الدستور. بحيث أنّه إذا أراد شعبٌ ما، في ظلّ ظروف تاريخيّة معيّنة (ونحن في أوروبا، أدرى الناس، لسوء الحظّ، بأن ما أفترضه هنا ليس من نسج الخيال) أن يضطهد هذه الأقليّة من الأقليات أو تلك، وهو على يقين - مثلاً، كما تجري الأمور في فرنسا، لأن المجلس الدستوري أبطلَ قانوناً ما - بأن الدستور يحظر ذلك، يستطيع هذا الشعب نفسه، إذا شاء، أن يعدّل الدستور (أو يغيّر دستوره) بما لا يتعارض مع إرادته المعلنة. لهذا السبب نقول إنّ الشعب هو السيّد في فرنسا وليس الدستور أو المجلس الدستوري. لا داعي للتعبير، هنا، عن سعادتي بهذا الأمر. فهذا ما يجعلنا في ظلّ ديموقراطيّة، أي سيادة الشعب (demos، باليونانية)، وليس في ظلّ نوموقراطيّة، أي سيادة القانون (nomos) - التي من شانها أن تكون، عملياً، تحت سلطة القضاة فقط، وهو ما لا أحسب أنه المُرتجى على الإطلاق...

بالاختصار، وكما ارتأى روسّو بحقّ، باللغة القانونيّة الشائعة في زمانه، لا وجود لقانون أساسي.[1] ما هو القانون الأساسي، بحسب المصطلح القانوني للقرن الثامن عشر؟ إنّه قانون يفرض نفسه على الحاكم السيّد - على الشعب السيّد، في ظلّ ديموقراطيّة ما -، بحيث أن الحاكم السيّد لا يستطيع تغييره. لا وجود لقانون أساسي، يقول روسّو مفسّراً، ببساطة لأن الشعب هو السيّد: فهو من يضع القانون، وهو إذاً من يستطيع ألاّ يضعه، وأن يعاود صوغه، أو تعديله. وهذا ما يجعل السيادة غير محدودة بطبيعتها («وتحديدها يعني تقويضها»[2]): ذلك أنّ لا حدّ، بالمعنى القانوني على الأقل، إلاّ بها. غير أن هذا لا يحول دون خضوع الشعب لقوانينه التي يضعها هو: يستطيع أن يعدّلها لا أن يخرقها. وهذا ما يُسمّى «دولة القانون» وما يميّز الديموقراطيّة عن الدكتاتوريّة الشعبيّة. مع ذلك فإنّ هذا

---

(١) انظر، على سبيل المثال، «العقد الاجتماعي»، ج١، ٧. وانظر أيضاً ر. ديراتِه، «جان جاك روسّو والعلم السياسي في زمانه»، منشورات Vrin، ١٩٧٩، الفصل الخامس («نظرية السيادة»)، ص ٣٢٨-٣٤١.

(٢) روسّو، «العقد الاجتماعي»، ج٣، ١٦.

الخضوع قد لا يكون بمثابة حدّ، ما دام الشعب السيّد يبقى مطلق الحريّة، في أي لحظة، في تعديل قوانينه ودستوره. ما من شيء قد «يُلزِم الحاكم السيّد ضدّ نفسه»، يؤكد روسّو؛ فمن نقائض جوهر السيادة «أن يفرض السيّد على نفسه قانوناً يعجز عن مخالفته».[1] وهنا تكمن النقطة الجوهرية، وخاصّة بالنسبة للديموقراطيين. فالقول، على غرار روسّو، أنّه ما من قانون أساسي وأن السيادة عاجزة عن تحديد نفسها بنفسها، يساوي قولنا حرفياً: لا حدود ديموقراطيّة للديموقراطيّة. تماما كما لا توجد حدود بيولوجية للبيولوجيا، أو حدود اقتصادية للاقتصاد، إلى آخره. . . كذلك الأمر، لا حدود ديموقراطية للديموقراطيّة.

لهذا السبب، ومرّة ثانية أقول إننا في أوروبا أدرى الناس بذلك، لا تشكّل الديموقراطية، بأية حال من الأحوال، ضمانةً، حتّى ضدّ الأسوأ

بحيث أننا إذا شئنا أن نتجنّب، على نحوٍ جَمعيّ هذه المرّة، طيف الشعب الذي يمتلك كل الحقوق، بما في ذلك أسوأها، نجد أنفسنا، مجدداً، مجبرين على تحديد هذا النسق القانوني السياسي. ولكن بماذا؟ أنتم تدركون بلا ريب أننا لا نستطيع العثور على حدّ في هذا النسق الثاني (كيف لقانون أن يحدّ من يضع القانون؟)، كما لا نستطيع العثور عليه في النسق الأوّل: ذلك أن شعباً متطوراً علمياً وتقنياً ليس أقلّ خطورة بسبب من تطوّره هذا، بل على العكس - لا بل لعلّ إحدى مآسي النازيّة، تاريخياً، هي أنّ هذه الفظاعة نمت في كنف شعبٍ هو، علمياً وتقنياً، من بين الأكثر تقدّماً على وجه البسيطة. فمن يدري أين كنّا أصبحنا اليوم، لو أنّ الألمان تمكّنوا من صنع القنبلة الذرية قبل الأميركيين؟

هناك سببان إذاً يدعواننا إلى تحديد النسق القانوني السياسي: سبب فردي، وذلك لاجتناب طيف الوغد الملتزم بالشرعيّة، وسبب جَمعيّ، لاجتناب طيف الشعب الذي يمتلك كلّ الحقوق، بما فيها الأسوأ. وبما أنّ هذا النسق عاجز، كسابقه، عن أن يحدّ نفسه بنفسه (لا حدود ديموقراطيّة للديموقراطيّة، لا حدود قانونية أو سياسية للقانون وللسياسة)، لا يسعنا تحديده، مجدداً، إلاّ من الخارج.

---

(١) السابق، ج١، ٧ («في الحاكم السيّد»).

نسق الأخلاق

ما الذي سيأتي، من الخارج، ليحدّ هذا النسق الثاني؟

طبعاً أدركتم على الفور أنه نسق ثالث (أطمئنكم إلى أنّها أربعة أنساق لا غير: وقد اقتربنا من الخاتمة)، وهو النسق الذي أقترح عليكم أن نسمّيه نسق الأخلاق. وهذا بيت القصيد. إذا كنّا لا نمتلك الحقّ، كأفراد، في أن نكون أوغاداً ملتزمين بالشرعيّة، وإذا كان الشعب، على نحوٍ جَمعيّ، لا يمتلك كلّ الحقوق، فليس ذلك لأسباب قانونية أو سياسيّة؛ بل لأسباب أخلاقية. ذلك لأننا لسنا خاضعين فقط لعددٍ من القيود التقنية والعلمية والاقتصادية، بحسب النسق رقم ١، أو فقط لعدد من القيود القانونية أو السياسيّة، بحسب النسق رقم ٢، بل أيضاً لعدد من المقتضيات الأخلاقيّة البحتة.

تلاميذي كانوا على حقّ، على الأقلّ فيما يعني النسق رقم ٢، وإذا ما اكتفينا بوجهة النظر القانونية والمؤسسية وحدها: فالشعب، في ظلّ النظام الديموقراطي، يمتلك، رسمياً، كلّ الحقوق. غير أنهم كانوا قد أغفلوا ثلاث نقاط مهمّة، تأتي، حتّى في ظل الديموقراطيّة، لتحدّ من سيادة الشعب.

الأولى، التي تتصل أكثر بالنسق رقم ١، هي أن الشعب، حتّى لو كان سيّداً، يبقى خاضعاً لقوانين الطبيعة والعقل. حول هذا يتفق مجدداً كلّ من هوبز وسبينوزا وروسّو، ويكمّل بعضهم بعضاً. السيادة لا حدود لها ولكنْ لها «ضوابط».[1] أن تكون حاكماً سيّداً لا يعني البتّة أن تكون كليّ القدرة. وكون الحاكم السيّد غير خاضع بالكليّة لقوانين المدينة، لا يعني مطلقاً أنّ بوسعه فعل ما يشاء: فهو لا يستطيع أنْ يخالف قوانين الطبيعة (لا أحد يستطيع ذلك) ولا قواعد العقل (وإلاّ زال عندئذ: إن ديموقراطيّة هوجاء لن يُكتب لها البقاء[2]). الشعب،

(١) روسّو هو صاحب العبارة: «العقد الاجتماعي»، ج٢، ٤ («في ضوابط سلطان الحاكم السيّد»). هذه الضوابط هي ضوابط المنفعة العامّة والعقل. فالفرد من أفراد الرعيّة لا يتخلّى إلاّ عن جزء من حريّته التي «مزاولتها أمر مهمّ للمجتمع»؛ ومع ذلك، يوضح روسّو، «الحاكم وحده هو الذي يقضي بمقدار هذه الأهميّة»، ما يحول دون اعتبار «الضوابط» المعنيّة حدوداً.

(٢) سبينوزا، «مبحث سياسي»، ج٤، ٤.

حتّى لو كان سيّداً، لا يمتلك إلا الحقّ في ما هو ممكن؛ ولهذا السبب تبقى سلطته، بحسب النسق رقم ٢، محدودة من الخارج، بواسطة النسق رقم ١.

النقطة الثانية، وهي من صلبِ النسق رقم ٢، هي أنّ السياسة تجاوز القانون. إنّ «قوّة الجموع»، كما يقول سبينوزا،[١] لا تُختَزَل بالأشكال المؤسّسية لتمثيلها (البرلمان، الحكومة، إلى آخره): إنّها تنشئها، بالتأكيد، وهذا ما نسمّيه السيادة، غير أنها تحدّها أيضاً، في غمرة من تضافر المقاومات والسلطات المضادة وموازين القوى. حتّى في الديموقراطية يبقى الشعب خارج جهاز الدولة (طبعاً مع بقائه جزءاً من النسق رقم ٢). فالدولة لا تحكم الجموع إلاّ «بقدر ما تتغلّب، بالقوة، عليها»، كما يقول سبينوزا تقريباً،[٢] وهذا المقدار ليس على الإطلاق لا كلّياً ولا مطلقاً. بإمكاننا مقاومة السلطة، حتّى لو كانت ديموقراطيّة، لا بل ينبغي لنا أن نقاومها.[٣] ما يحول، ومنذ النسق رقم ٢، دون امتلاك «السلطة ذات السيادة» كلّ الحقوق على نحوٍ مطلق: فالأمر لا يصحّ إلاّ قانونياً، وليس سياسياً؛ في المبدأ لا في الواقع. فالجموع، بحسب سبينوزا، الجماهير، بحسب ماركس، أو المواطنون، بحسب ألان تتصدّى لذلك، وينبغي لها أن تتصدّى.

---

(١) «مبحث سياسي»، مثلاً ج٢، ١٧ (طاقة الجموع)، الذي يُفضّل أن نقرأه في ترجمة سيسيه- بوف، سلسلة كتاب الجيب، ٢٠٠٢، مع مقدّمة مسهبة وغنيّة للوران بوف.

(٢) سبينوزا، رسالة ٥٠، إلى ياريغ يلّيس. انظر أيضاً «مبحث سياسيّ»، الفصل الثالث (الذي يبيّن أنّ «حقّ السلطات ذات السيادة محدّد بقوّتها»، ج٤، ١). لذلك، في ما يكتبه سبينوزا، لا نفارق، فعلياً، حال الطبيعة: إذ تلبث السياسة خاضعة لموازين القوى التي تؤسّسها وتشكّلها.

(٣) هذا ما خلُص إليه ألان، وهو قارئ ألمعي لسبينوزا: «المقاومة والطاعة، هاتان هما فضيلتا المواطن. فبالطاعة يضمن الأمن والنظام؛ وبالمقاومة يضمن الحريّة» (حديث ٧ أيلول/ سبتمبر ١٠١٢). ولهذا لا تُختزَل الديموقراطيّة بسيادة الشعب: فهي أيضاً «جهد متواصل يبذله المحكومون ضدّ تجاوزات السلطة» (حديث ٢٠ حزيران/يونيو ١٩٠٩). غير ذلك لا تعود الديموقراطيّة ديموقراطية بل طغيان الشعب: «فقد يُنتخب طاغية من طريق الانتخابات العامّة، غير أنّ هذا لا يجعله أقلّ طغياناً. المهمّ ليس هو [أو ليس هو فقط] أصل السلطة، بل الضبط المتواصل والفعال الذي يمارسه المحكومون على الحاكمين» (حديث ١٢ تموز/ يوليو ١٠١٠). إن مفهوم **المقاومة** هذا، المركزيّ لدى ألان، هو أولاً مفهوم سبينوزي: انظر بهذا الشأن لوران بوف، «استراتيجيّة الجهد. التثبيت والمقاومة لدى سبينوزا»، منشورات Vrin، ١٩٩٦.

أخيراً، النقطة الثالثة التي أغفلها أو جهلها تلاميذي، هي أنّ الأخلاق موجودة أيضاً، أي بعبارة أخرى، هي أنّ القانون ليس كلّ شيء، والسياسة ليست كلّ شيء، والشعب، حتّى الشعب، ليس هو كلّ شيء. غفلوا عن أنّ النسق القانوني السياسي ليس سوى نسق بين أنساق أخرى؛ نسق مستقلّ، بلا ريب، ومتماسك (وهذا جوهر ما تعنيه فكرة السيادة)، لكنّه، هو الآخر، محدود، ليس داخلياً (إذ بالإمكان دائماً إضافة قانون إلى قانون، وقوة إلى قوة)، بل من الخارج: لأنّ الشعب السيّد عاجز عن تعديل مقتضى أخلاقي (في النسق رقم ٣) بمقدار ما هو عاجز عن تعديل حقيقة علمية أو تقنية (في النسق رقم ١). حتّى لو قرّر الشعب «بسيادة تامّة» (أي بهزلٍ تام) بأن الشمس تدور حول الأرض أو أن البشر غير متساوين في الحقوق وفي الكرامة، فإنّ ذلك لن يغيّر شيئاً في الحقيقة (في الحالة الأولى) أو في صواب العكس (في الحالة الثانية). تمايز الأنساق: نحن لا نقترع على الصواب والخطأ، ولا على الخير والشرّ. لهذا لا تقوم الديموقراطية لا مقام الضمير ولا مقام الكفاءة. وبالعكس: الضمير (في النسق رقم ٣) والكفاءة (في النسق رقم ١) لن يحلاّ محلّ الديموقراطيّة (في النسق رقم ٢). الحقيقة لا تأمر ولا تطيع. الضمير؟ لا يطيع إلاّ نفسه، ولا يأمر إلاّ نفسه. فهذا أسلوبه، يقول روسّو، في أن يكون حرّاً.[1]

هذا ما يحول دون امتلاك الحاكمِ، مهما كان، كلّ الحقوق. فالأخلاقُ، من الخارج، تتصدّى لهذا الأمر.

إنّ حدَّ النسق رقم ٢ من قبل النسق رقم ٣ لهو أمرٌ يعني، أولاً، الأفراد. ثمة أمور يبيحها القانون ومع ذلك ينبغي لنا أن نحظرها على أنفسنا، وثمة أمور أخرى لا يفرضها القانون، ومع ذلك يتعيّن علينا أن نفرضها على أنفسنا. فمن وجهة نظر الأفراد لا بدّ أن تنضاف الأخلاق إلى القانون. كأنّها حدّ إيجابي: فضمير الإنسان الصالح أشدّ تطلّباً من المُشَرِّع؛ ويترتّب على الفرد قدر أكبر من الواجبات المترتبة على المواطن.

---

(١) «العقد الاجتماعي»، ج١، ٨ («إنّ نازع الشهوة وحدها هو عبوديّة؛ وطاعة القانون الذي ارتضيناه هو حريّة»).

غير أنّ الحدّ نفسه يعني الشعوب أيضاً، أو على الأقلّ إذا لَبِثَ المواطنون (الذين هم أفراد في المقام الأوّل) على مستوى تطلّبهم. إذ يقتضي الوازع الأخلاقي رفضَ مشروع قانون عنصريّ حتّى لو كان الدستور يبيح اتخاذه. إنّ الأخلاق إذاً، من زاوية نظر الشعب، هي أقرب إلى عملية طَرْح: فمجموع ما هو مقبول أخلاقياً (الشرعي) هو أضيق مجالاً من مجموع ما هو مُرتَقَب قانونياً (الشرعي، بما فيه المحتمل). كأنها حدّ سلبي: ذلك أنالشعب يتمتّع (بفعل العامل الأخلاقي) بقدرٍ من الحقوق هو أقلّ مما يُبيحه له القانون.

نلاحظ أنّ هذين الحدّين يتصلان، أحدهما كما الآخر، بالأفراد. لأنّهم هم وحدهم الموجودون (بحسب المذهب الاسميّ). والشعب من دونهم ليس سوى خرافة؛ والمجتمع ليس سوى مفهوم مجرّد؛ والدولة ليست سوى مسخ.

هكذا تبقى الديموقراطيّة - إلاّ إذا أرادت أن تكون مجرّد طغيان عددي - قائمةً، في آخر الأمر، على عاتق المواطنين.

«لا يجري اقتراع على الخير والشر. . .» لقد استخدمت هذه الصيغة، قبل سنوات عدّة، خلال ندوة حوار تلفزيونية. وقد اعترض عالم الاجتماعيات، آلان تورين، الذي كان مشاركاً في الندوة، على هذه الصيغة بقوله: «بلى! يجري الاقتراع على الخير والشرّ: وهذا ما يُسمّى القانون!» فأجبته ببساطة: «أخلاق عالم اجتماعيات». ولكن إذا أخذنا الأخلاق المذكورة على محمل الجدّ لاتضح أنها لاأخلاقية. فلنفترض أنّ اقتراعاً أكثريّاً جرى في إحدى الديموقراطيات لصالح اعتبار التمييز العنصري أمراً مقبولاً، فما التغيّر الذي قد يحدثه مثل هذا الاقتراع في البداهة الأخلاقيّة (لدى جميع المناهضين للتمييز العنصري) للاعتقاد المناقض؟

لا أدري إذا كانت قوانين (حكومة) فيشي تعتبر صالحة قانونياً. أترك القرار بهذا الشأن للمؤرخين وخبراء القانون. غير أنها كانت لاأخلاقية، ولا مؤدّى لها، بحسب النسق رقم ٣، سوى تبرير عصيانها والتصدّي لها.

الاقتراع على الصواب والخطأ؟ لا يعود الأمر متعلّقاً بالديموقراطيّة بل بالسفسطة.

الاقتراع على الخير والشرّ؟ لا يعود الأمر متعلقاً بالديموقراطيّة، بل بالنزعة العدميّة.

غير أنّ ما يلبثُ مشوّشاً في الأذهان وغير واضح هو أنّ الأمرين (السفسطة والنزعة العدميّة) تهدّدان ديموقراطياتنا. وثمة على الأقل ثلاثة أسباب لمقاومتهما: حبّاً بالحقيقة وبالحريّة وبالإنسانيّة. عقلانيّة، علمانية، إنسانية. أليست هذه ما نسمّيه «الأنوار»؟

ثلاثة أسباب: سبب لكلّ نسق، ولكن ليس في كلّ نسق على الإطلاق. فالحقيقة لا تعشق ذاتَها (وإلاّ لكانت الله)، والعلوم لا تبرهن على وجوبِ عشقها. وعشق الحريّة ليس خاضعاً للديموقراطيّة: فما من أكثريّة توتاليتاريّة قد تحول يوماً دون عشق الحريّة من قبل أصحاب الفكر الحرّ. وأخيراً، ليس عشق الإنسانيّة واجباً (فالحب، كما يلاحظ كانط، ليس شأناً يُطلَب[1]). وهذا ما يجعل هذه الأنساق الثلاثة غير كافية، الأمر الذي سأعود إليه عمّا قليل. ولكن أوّلاً لدي المزيد بشأن النسق الأخلاقي.

إنّه مبني من الداخل على التعارض بين الخير والشرّ، بين الواجب والمحظور. ما هي الأخلاق؟ قد أجيب، طلباً للإيجاز، على طريقة كانط: الأخلاق هي مجموع واجباتنا - أو بعبارة أخرى، مجموع الفرائض أو المحظورات التي نفرضها على أنفسنا، ليس بالضرورة مُسبقاً (على الضدّ مما ذهب إليه كانط)، ولكن بصرف النظر عن مكافأة أو عقوبة مرتقبة، وحتّى بصرف النظر عن أي رجاء.[2] إنها مجموع ما يصحّ أو يفرض نفسه بالنسبة لوعيٍ متعيّن، ومن دون شروط.

---

(١) «إنّ حبّ الناس ممكن، في الحقيقة، غير أنّه ليس شأناً يُطلَب، ذلك أنّ لا أحد قد يحبّ أحداً بمقتضى أمر («نقد العقل العملي»، في دوافع العقل الخالص العملي»، ص ٨٧ من ترجمة بيكافِه، منشورات PUF، ١٩٧١). انظر أيضاً «مذهب الفضيلة»، المقدّمة، XII، C، ص٧٣-٧٤ من ترجمة فيلوننكو، منشورات Vrin، ١٩٦٨.

(٢) حول مسألة نصاب الأخلاق التي لا أستطيع أن أتناولها هنا، انظر الفصل الرابع من كتابي «مبحث في القنوط والغبطة»، منشورات PUF، ١٩٨٤ و١٩٨٨، طبعة جديدة، سلسلة 'Quadrige'، ٢٠٠٢.

أمّا جذور هذه الأخلاق فهي تاريخيّة، ثقافيّة، وتالياً، إذاً، نسبيّة: إنها مجموع المعايير التي تزوّدت بها الإنسانية (على نحو متباين ومتقاطع في وقتٍ معاً، في حضارات هذا الكوكب قاطبة) لمقاومة التوحّش الذي نشأت عنه، والبربريّة التي لا تني تهدّدها من الداخل. لكن هذا لا يعني أنها لا تطبّق بالمقدار نفسه، على نحوٍ ذاتي، بوصفها مُطلَقاً: فأخلاقياً هناك ما ينبغي أن أفعله (الواجب) وما ينبغي لي أن لا أفعله (المحظور، الذي ليس، على الدوام، سوى واجب سلبي). ولهذا السبب الأخلاق ليست هي كلّ شيء (فكثير من الأفعال لا تتعلّق، لحسن الحظ، بها: أفعالٌ ليست محظورة أخلاقياً ولا واجبة أخلاقياً). لذلك لا يمكن القول إنها لا شيء.

مع ذلك يُطرح السؤال حول ما إذا كان ينبغي لنا أن نحدّ هذا النسق الثالث، بدوره، وبماذا نحدّه؟

يبدو لي أن كلمة «نحدّه» ليست هي العبارة المناسبة. فإذا كان لنا أن نتوقّع أسوأ الاحتمالات من النسقين الأوّلين، فإننا لا نتوقّع مثيل ذلك من الأخلاق إذا جرى فهمها كما ينبغي. إننا نرى بوضوح ما قد يكون عليه الوغد الملتزم بالشرعيّة في النسق رقم ٢، أو الوغد صاحب الكفاءة البارع في عمله في النسق رقم ١ . . . غير أنني لا أرى جيداً ما قد يكون عليه وغد أخلاقي في النسق رقم ٣. لعلّكم ترون أنّ ثمّة الكثير من الأوغاد أدعياء الأخلاق. . . وأنتم محقون فيما ترونه. ولكن هذا ما قصدت إليه بالضبط، فمن الأهميّة بمكان، في مجال الأخلاق، ألاّ يتمّ الخلط بين من هو أخلاقي ومن هو دَعيّ أخلاق. والفرق بينهما طفيف بحيث أننا لا نلحظه أحياناً. الفرق بينهما هو الآتي: فأن تكون أخلاقياً، أو صاحب أخلاق، يعني أن تُعنى بواجبك؛ أمّا أن تكون دعيّ أخلاق فيعني أن تُعنى بواجب الآخرين - وهو أمر على قدرٍ من اليُسر، لا أنكر ذلك، وأدعى إلى الراحة، لكنّه مختلف تماماً. كان ألان يقول: «الأخلاق ليست البتّة للجار». وكان محقّاً في قوله. فأن يقول المرء لجاره: «يجب أن تكون كريماً» ليس برهاناً على أن القائلَ كريم. وأن يقول لجاره: «يجب أن تكون شجاعاً»، ليس برهاناً على أن القائل شجاع. والحال أن الدعيّ الواعظ بالأخلاق، هو بالضبط مَن يُعنى بأخلاق الجار. مثل هذا السلوك إذاً ليس أخلاقياً. وهذا ما يميّز «النسق الأخلاقي»

بالمعنى الذي أراده ماكماهون أو الطُهرانيون، وبين ما أسمّيه «نسق الأخلاق». فعندما يلجأ «النسق الأخلاقي» إلى الوعيد، وهذا أمر قد يحدث، فهذا يعني أنه كفّ عن كونه أخلاقياً وأصبح وعظياً ودَعيّ أخلاق.

إذا وافقتم على هذا التمييز، فستوافقون، كما أظنّ، على زعمي بأنّنا ربّما نفهم ما قد يكون عليه الوغد الدعيّ الواعظ بالأخلاق، ولكننا لا نفهم جيداً ما قد يكونه الوغد الأخلاقي، أو الوغد صاحب الأخلاق؛ وأنه بهذا المعنى لا حاجة بنا إلى تحديد نسق الأخلاق هذا، أو على الأقل ليس بالمعنى الذي حدّدنا به النسقين السابقين، وبمعنى أننا نخشى الأسوأ منهما.

بالمقابل، إذا كان هذا النسق لا يحتاج إلى حدّ (كما لو أن المرء يستطيع أن يكون مفرطاً في أخلاقه)، فإنه يحتاج إلى استكمالٍ - لأن الأخلاق في ذاتها غير كافية. تخيّلوا شخصاً يؤدي واجبه على الدوام، غير أنّه لا يؤدّي إلاّ واجبه. لا نقول إنّه وغد، طبعاً لا، ولكن أليس هو من درجنا على تسميته، عن خطأ أو عن صواب تاريخياً، بالفرّيسيّ (كما ورد في الكتاب المقدّس نسبةً إلى شعب الفرّيسيين المرائين - م.)؟ الفريسيّ (المرائي) هو من يحترم على الدوام حرفيّة القانون الأخلاقي، ولكن الذي نعتبر، في العادة، أنّ شيئاً ما ينقصه، أن سلوكه ينقصه بعدٌ ما، كما يُقال، لا بل ربّما كان ما يُعوزُه هو الجوهريّ في الأمر برمّته. ما الأمر الناقص في سلوك الفرّيسيّ؟ إنّ ألفي سنة من الحضارة المسيحيّة، أو حتّى ثلاثة آلاف سنة من الحضارة اليهوديّة المسيحيّة، تجيبنا بوضوح وبإصرار لافت بأنّ ما يُعوِز الفريسيّ هو الحب طبعاً. لذلك أرى من الأهميّة بمكان أن نلحظَ محلاً - حتّى لو بقي شاغراً في قسطٍ وافرٍ منه - لنسق رابع، أقترح عليكم (مستنداً إلى تمييز اصطلاحي تقتضيه اللغة) أن نسمّيه نسق الأخلاقيّات: أو نسق الحبّ.

نسق الأخلاقيات

إنّه مجرّد اتفاق اصطلاحي لا أكثر ولا أقل. فكما تعلمون جميعاً، لا تقيم اللغة الفرنسيّة فرقاً بين كلمتي moral (أخلاق) وéthique (أخلاقيات)، إذ أنهما كلمتان مترادفتان تماماً. غير أنّ كلمة لا تقوم مقام مفهوم. لذلك، ولأسباب

فلسفيّة عدّة لا مجال هنا للخوض فيها (ولكن بديهي أن يكون كانط وسبينوزا غير بعيدين عنها[1])، اعتمدت استخدامَ هاتين المفردتين اللتين توفّرهما لنا اللغة للتدليل على واقعين مختلفين: لذا أقترح عليكم، وإن بدا اقتراحي على قدرٍ من التبسيط، أن تفهموا من كلمة «أخلاق» (moral) كلّ ما نفعله بدافع الواجب، ومن كلمة «أخلاقيات» (éthique) كلّ ما نفعله بدافع الحبّ. ومن هنا اقتراحي هذا النسق الرابع الذي ليس الغرض منه الحدّ من نسق الأخلاق (ذلك أن الحب والأخلاق يدفعاننا، على الدوام تقريباً، إلى القيام بالأفعال نفسها) بل استكماله أو تحريره، إذا جازت العبارة، من فوق: نسق الأخلاقيّات أو نسق الحبّ.

هذا النسق الرابع مبني، من الداخل، على التعارض بين البهجة والحزن. «فأن تحبّ، كان أرسطو يقول في زمانه، هو أن تستمتع».[2] وهذا ما سيؤكّده سبينوزا ويكمّله: «الحب بهجة مصحوبة بفكرة سبب خارجي؛ الكراهية حزن مصحوب بفكرة سبب خارجي».[3] ما يعني أن نسق الأخلاقيات هذا مبنيّ على الرغبة نفسها، في تحديدها المزدوج (طبيعة/ثقافة) والاستقطاب المزدوج (رغبة/ألم، بهجة/حزن) لطاقته على الفعل.[4] حيث يلتقي فرويد وسبينوزا. غير أني سبق أن أسهبت القول، في موضع آخر،[5] بهذا الشأن فلا حاجة هنا إلى التكرار.

---

(١) انظر مقالتي «أخلاق أم أخلاقيات؟»، ضمن «قيمة وحقيقة»، منشورات PUF، ١٩٩٤، ص ١٨٣-٢٠٥. انظر أيضاً نص المحاضرة التي ألقيتها أمام مجموعة البحث من أجل التربية والريادة، «أخلاقيات، أخلاق وسياسة»، الذي نُشر في العدد ٩-١٠ من مجلّة 'Parcours'، ضمن دفاتر 'Les Cahiers du GREP Midi-Pyrenees'، تولوز، ١٩٩٤، ص ١٩٩-٢٥٦.

(٢) «الأخلاق إلى أوديمُس»، ج٧، ٢، ١٢٣٧ أ ٣٧-٤٠ (ص ١٦٢ من ترجمة ديكاري، منشورات Vrin، ١٩٨٤).

(٣) «أخلاق»، ج٣، التعريفان ٦ و٧ للمؤثرات.

(٤) السابق، حاشية الفرضيّة ٩، والتعريفان ١ و٣ للمؤثرات، مع شروحهما.

(٥) انظر خاصّة الفصل ١٨ من كتابي «مباحث مقتضبة في الفضائل الكبرى». وحول القضيّة المحدّدة والحاسمة المتعلّقة بالصلة بين سبينوزا وفرويد (أي، للمناسبة، حول ما قد يفعله قارئ فرويد بسبينوزا)، انظر مقالتي «سبينوزا ضدّ التأويليين»، ضمن «تربية فلسفيّة»، منشورات PUF، ١٩٨٩، ص ٢٤٥-٢٦٤.

لعلّ المسألة التي تُطرَح، بشأن هذا النسق كما بشأن الأنساق الأخرى، هي مسألة حدّه أو مسألة عدم اكتماله. فهل ينبغي لنا أن نحدّ هذا النسق بدوره، وأن نكمّله، وبماذا؟

سأجيبكم أوّلاً أنني لا أرى جيداً ما قد يوضع فوق الحبّ، للحدّ منه أو استكماله. ثمّ إنني أيضاً لا أؤمن بالله. . . فمن شأن المؤمن (لا بل أحسب أنّه يجدر به، من وجهة نظره هو) أن يبحث عن نسق خامس، ربّما أسميناه نسق الخارق، أو النسق الإلهي، لكي يتوّج ما سبقه ويضمن تماسكه. وصدّقوا إنْ قلت إنني لا أرتاب لحظة واحدة بأنّ مثل هذا السعي قد يكون مجدياً في بعض الأحيان. . . ولكني أقول ببساطة إنني، نظراً لكوني غير مؤمن، قد لا أتبنّى وجود مثل هذا النسق ولن أحذو حذو من يؤمنون به. وقد أضيف، بصدقٍ بالغ، أنني لن أشعر، إذ أفوّت هذا السعي، بأنني فقدتُ شيئاً. الحبّ اللامتناهي (ولا نخاطر في أسوأ الأحوال، إذا أغفلنا حدّه، إلاّ بأن نجده لامتناهياً. . .) ليس أمراً قد نخشاه. وذلك لسببين: الأوّل هو أنّ الحب اللامتناهي هو المرتجى الذي لا نصبو إلى ما هو أفضل منه؛ والثاني هو أنّ الحبّ اللامتناهي، والكلام في سرّنا، ليس هو ما يهدّدنا. . .

«إنّ الحدّ الوحيد للحبّ، يقول القديس أغسطينُس، هو أنّ نحبّ بلا حدّ». كم أن هذا الحبّ ليس في المتناول، تقريباً لنا جميعاً، وتقريباً على الدوام. فما إن نغادر حلقة المقرّبين حتّى غالباً ما يسطع الحبّ بغيابه. يسطع ولكن من بعيد: ينير طريقنا، وهذا ما نسمّيه قيمة، لكنّه ربّما ازداد سطوعاً كلّما افتقدناه. يذكّرني ما سبق بما كتبه ألان عن العدالة: «العدالة غير موجودة؛ ولذلك ينبغي أن نصنعها». وقد أقول القول نفسه بشأن الحبّ، وبكلّ معاني كلمة صنع. . . فالحب في نظر الجميع تقريباً هو قيمة مُثلى. غير أنّ هذا ليس سبباً يدعونا إلى التوهّم بشأن حقيقته. حسناً يفعل من يؤمن بأنه لامتناهٍ وكلّي القدرة، في الله. لكنّ الآخرين، وأنا منهم، ليسوا أقلّ حبّاً للحبّ. إذ يدركون أنهم أبداً لن ينالوا منه جمّاً أو حتّى كفاية. يعزّون أنفسهم ما أمكن العزاء، أو لعلّهم يسعون ما أمكنهم لكي لا ينالوا كفاية العزاء. غير أنّ الجميع، مؤمنين أو غير مؤمنين، يتعيّن عليهم أن يقيموا، في الحياة الدنيا على الأقل، في نهائية الحبّ، إذاً (بما أنّه يصبو لأن

يكون لانهائياً) في عدم اكتماله أيضاً؛ وهذا ما نسمّيه الأخلاقيات وما يجعلها ضروريّة.

في هذا النسق الرابع، كما أدركتم من دون شك، تلتقي أشكال الحبّ الثلاثة التي أسلفتُ ذكرها: حبّ الحقيقة، وحبّ الحريّة، وحبّ الإنسانيّة أو حبّ القريب. يتدخّل الحبّ إذاً في الأنساق السابقة، ولكن من دون أن يُلغيها، بل يتدخّل كدافع (للذات الفرديّة) أكثر منه كضابطٍ (للنظام). وقد يكفي مَثَلُ الاقتصاد للتدليل علىً ذلك: لا شكّ في أنّ حبّ المال أو الرخاء له فعله في تحصيلهما، غير أنّه لا يكفي لتحصيل المال أو الرخاء. كذلك الأمر بالنسبة لحبّ الحقيقة، فهو قد يكون حافزاً، في النسق رقم ١ (وخاصّة فيما يعني المهتمّين بالعلم)، غير أنّه لا يقوم مقام البرهان - شأنَ حبّ الحريّة، في النسق رقم ٢، الذي لا يكفي لقيام الديموقراطية. وماذا عن حبّ القريب؟ إنّه لا يقوم مقامَ الأخلاق، هذا إذا سلّمنا جدلاً بأنه قد يوجد من دونها، إلاّ إذا ساد، وهذا أبعد من أن يكون حقيقة واقعة. هكذا نحتاج إلى هذه الأنساق الأربعة معاً، في استقلالها النسبيّ على الأقلّ (لكل منها منطقه الخاص) وتفاعلها (لا يعمل أيّ منها من دون الأخرى). الأربعة ضرورية جميعها؛ ولا واحد منها كافٍ بذاته.



الفصل الثالث

هل الرأسمالية نظام أخلاقي؟

نحن، جميعاً، نواجه (تاركين النسق الخامس المحتمل لإيمان البعض أو عدم إيمان البعض الآخر) هذه الأنساق الأربعة الشائعة، والتي ألخصها كالآتي: النسق التقني العلمي (أو الاقتصادي التقني العلمي)، المبني داخلياً على التعارض بين الممكن وغير الممكن، لكنّه عاجز عن تحديد نفسه بنفسه؛ فيُحدّ إذاً من الخارج بواسطة نسق ثانٍ، هو النسق القانوني السياسي، المبني من الداخل على التعارض بين الشرعي وغير الشرعيّ، لكنّه، شأن سابقه، عاجز عن تحديد نفسه بنفسه؛ فيُحدّ إذاً بدوره من الخارج بواسطة نسق ثالث، هو نسق الأخلاق (الواجب، المحظور)، الذي يستكمل، و«يُحرّر من أعلى»، نحو نسق رابع، هو نسق الأخلاقيات، نسق الحبّ.

أخلاق واقتصاد

بماذا يتيح لي هذا التمييز بين الأنساق، الذي أنشأته للتوّ على مسامعكم، أن أجيب عن السؤال- العنوان: «الرأسمالية، هل هي نظام أخلاقي؟»

يتيح لي أن أجيب بالأمر التالي: «إنّ الزعم بأن الرأسمالية هي نظام أخلاقي، أو حتّى الرغبة في أن تكون كذلك، هو من قبيل الزعم بأنّ النسق رقم ١ (النسق الاقتصادي التقني العلمي) خاضعٌ جوهرياً للنسق رقم ٣ (نسق الأخلاق)، وهو أمرٌ يبدو لي مستبعداً جرّاء نمط الانبناء الداخلي لكلّ منهما. فالممكن وغير الممكن، والصائب احتمالاً والخاطئ يقيناً، لا صلة لها بالخير والشرّ من قريب أو بعيد».

هذا ما يجعل النزوع العلمي المفرط، وتالياً النزوع الاقتصادي المفرط، مصدرين للخشية، خاصّة مع التقدّم المطّرد في مجالي العلوم والتقنيات. «الحقيقة من دون الإحسان ليست هي الله»، كان يردّد بسكال[1] قائلاً. فبذلك لا تكون الحقيقة أقلّ حقيقية، لكنّها تكون أقل إنسانية: يبقى السعي وراءها مشروعاً على الدوام، ولكن من غير المقبول الاكتفاء بها. نعلم منذ رابلِه Rabelais: «أنّ العلم من دون وعي ليس إلاّ خراباً للنفس». هذا فضلاً عن أنّ العلوم ليست هي الحقيقة (إذ ليست العلوم سوى المعرفة، الجزئيّة والنسبيّة على الدوام، التي نحصّلها بشأن الحقيقة)، والنزوع العلمي المفرط ليس هو العلم: إنّه ليس سوى الإيديولوجيا (وبما هي كذلك، غير العلمية) التي تصبو لأن تكون العلوم كافية لكلّ شيء، وعلى الأخص أن تقوم مقام الأخلاق. إنّ رفض النزوع العلمي المفرط ليس رفضاً للعلوم؛ بل هو رفض التوهّم بشأنها. ورفض النزوع التكنوقراطي المفرط، ليس تنديداً بالتقنية؛ بل هو رفض الاستسلام لها.

مثل هذا يصحّ خاصّة على الاقتصاد. العلوم لا أخلاق لها؛ والتقنيات مثلها. فكيف للاقتصاد، الذي هو علم وتقنية في وقتٍ معاً، أن تكون له أخلاق؟

بضعة أمثلة لتوضيح هذه النقطة.

أحد المحاسبين يذكّر زبونه أنّ ٢ + ٢ تساوي ٤... تخيّلوا حيرة المحاسب لو أجاب الزبون: «أجل، أجل، هذا ما يُقال عادةً؛ ولكن هل هذا كلّه أخلاقي؟» عندما ننظر من حولنا ونرى ما بلغته الحياة من مشقّة، لكان حاصل ٢ زائد ٢ يساوي ٥، أو في بعض الحالات على الأقل، أجدى لجميع الناس... لكنّ للمحاسب بهذا الشأن رأياً آخر. فيجيبه تقريباً كالآتي: «مهلاً، إنّك تفزعني! أنا لا أتعاطى الأخلاق في هذه اللحظة، بل الحساب: ولا أخلاق في الحساب». كان عالم المنطق الكبير، كارناب، يقول في مطلع القرن العشرين: «لا أخلاق في المنطق». وكان على حقّ. وفي الحسابِ أيضاً لا حسابَ للأخلاق.

تدعون عالماً في الفيزياء لإلقاء محاضرة يتبعها نقاش. يشرح لكم معادلة

---

(١) الخواطر، ٩٢٦-٥٨٢.

أينشتاين الكبرى، $E = mc^2$، أي الطاقة تساوي حاصل الكتلة مضروباً بمربّع سرعة الضوء. . . تخيّلوا مقدار استهجانه لو أنّ أحدكم اعترض قائلاً: «أجل، أجل، هذا ما يُقال؛ ولكن هل هذا كلّه أخلاقي، عندما ندرك أن هذا ما يؤدي إلى تفجير القنبلة الذرية؟» عندئذ من شأن عالم الفيزياء أن يردّ قائلاً: «نحن لا نتحدّث عن الشيء نفسِه على الإطلاق! إنني في هذه الأثناء لا أحدّثكم في الأخلاق، بل في الفيزياء. وفي الفيزياء لا وجود للأخلاق!»

ذات ليلة تشاهدون نشرة الأحوال الجويّة على التلفزيون. إنّها تمطر، على سبيل الافتراض، منذ بضعة أسابيع. وإذا بالرجل (أو المرأة) الذي يتلو نشرة الأحوال الجوية يُنبئكم بحبور: «غداً، أيها الأصدقاء، سيكون الجو صافياً. ويضيف قائلاً: هذا صحيح، فبعد تلك الأمطار التي هطلت طوال ستّة أسابيع، يصبح هطول المطر غداً أمراً لاأخلاقياً!» فتقولون في سرّكم: «لا بدّ أن يكون هذا المذيع قد فقد رشده!» لأنكم تعلمون جيّداً أن لا أخلاق في الأحوال الجويّة.

لا أخلاق في الحساب، لا أخلاق في الفيزياء، لا أخلاق في الأحوال الجويّة. . . فَلِمَ الإصرار على الأخلاق في الاقتصاد؟

أدركُ جيّداً لِمَ يرغبُ الجميع في ذلك. . . هذا ما واجهتني به، بكثير من الحدّة، امرأة جريئة، قبل سنوات، عقبَ محاضرة ألقيتها حول هذا الموضوع. كان ذلك في نامور، ببلجيكا، بُعيدَ إغلاق مصانع رينو-فيلفورد. وكان أصدقاؤنا من أهل بلجيكا، معبّئين ضدّ الرأسمالية بعامة، والرأسمالية الفرنسية بخاصّة. . . كنت استعرضت في سياق محاضرتي الأمثلة الثلاثة التي ذكرتُها للتو. فإذا بامرأة تنتزع الميكروفون غاضبةً أثناء النقاش وتقول لي بنبرة احتجاج: «ما قلته للتوّ لهو قول شائن حقّاً! أنتَ تخلط بين أمور لا شأن لأحدها بالآخر!» ثمّ استرسلت في شرحِ اعتراضها قائلةً: «الحساب هو أرقام؛ والفيزياء هي جزيئات؛ والأحوال الجويّة هي كتل هواء وضغط جويّ. . . أمّا الاقتصاد فهو رجال ونساء! الأمر مختلف جداً!»

أجبتها قائلاً: حسناً إذاً لنأخذ مثلاً آخر. تخيّلي مدير مُنشأة يعمل مثلاً في قطاع الصناعات الغذائية الزراعية، ولنفترض أنه حلواني صناعي، ويبحث عن

استثمار لمنشأته. . . ولكي يتسنّى له اتخاذ القرار في ظلّ أفضل الشروط الممكنة يستقدمُ مستبصراً في هذا الشأن ويُفسّر له حاجته إليه قائلاً: «إنّي منكبّ على التفكير في استثمار - قد يُثقل على منشأتي ولكنني أعتقد أنه سيكون حاسماً في تطورها خلال السنوات العشر المقبلة. لِمَ لجأتُ إليك؟ لأنني كي أتخذ القرار، ولكي أعدّ حسابات استيفاء رأس المال والربح، على نحو خاص، أحتاج إلى معرفة تقلّبات أسعار الكاكاو خلال السنوات العشر المقبلة». تخيّلي عندها ردّ فعل مدير المنشأة إذا أجابه المستبصرُ بالآتي:

«لا مشكلة إطلاقاً حضرة الرئيس المدير العام! إذ لا يمكن لأسعار الكاكاو إلاّ أن ترتفع على نحوٍ ملموس.

- أهذا ما تراه؟ ولماذا؟ ما الذي يتيح لك أن تكون واثقاً مما تقول؟

- الأمر بسيط جداً، يجيب المستبصر: الأسعار متدنيّة جداً منذ مدّة طويلة، بحيث أن ثباتها على السعر المتدنّي ليكون أمراً لاأخلاقياً حقاً!»

في مثل هذه الحال، لا شكّ في أنّ المستبصر سيبلّغ على الفور بالاستغناء عن خدماته، أو لعلّه يُمنح، إذا كان موظّفاً في المنشأة، إجازة مرضيّة طويلة. . . لأنّ الواضح، كما يرى الجميع، أنّه فقد رشده. لأننا، جميعاً، نعلم أنّ الأخلاق لم تسهم يوماً لا في رفع ولا في خفض أسعار الكاكاو، أو أي سلعة أخرى، ولو قرشاً واحداً للطنّ. وبهذا المعنى، يمكن القول أن لا أخلاق في الاقتصاد أيضاً.

الاقتصاد هو، بالفعل، الرجال والنساء؛ لكنّه لا يخضع لأي منهم، كما لا يخضع لهم مجتمعين. فأنْ يصبو الناس إلى النموّ الاقتصادي، ليس، ولم يكن ذات يوم، بالأمر الكافي لتجنّب الركود. كما أنّ رغبة الناس في البحبوحة لم توقف يوماً زحف البؤس. فكيف للاقتصاد أن يكون أخلاقياً إذا كان مجرّداً من الإرادة والوعي؟ إذ لا وجود «ليدٍ خفيّة» مزعومة، هي يد السوق (فهذه بالطبع لم تكن سوى مجاز استخدمه آدم سميث)، كما لا وجود لإرادة خفيّة ما: جُلّ ما هو موجود، كما ذهب ألتوسير إلى القول، ليس «سوى مسار من دون فاعل ومن دون غاية (غايات)». لطالما كانت هذه الصيغة عرضةً لسوء الفهم: إذ غلب الاعتقاد بأنها تغفل دور الأفراد. غير أنّه اعتقاد خاطئ. إنها تعني ببساطة أنّ التاريخ ليس

شخصاً، فهو إذاً لا يمتلك مشيئةً ولا يسعى وراء هدف. لكنّ هذا لا ينبغي له أن يكون سبباً يُثني الفرد، من جهته، عن الإرادة والسعي! والأمر عينه ينطبق على الاقتصاد. إنّه ليس شخصاً يمتلك إرادته وأفضلياته وأهدافه. فكيف تكون له أخلاق؟ يتعيّن علينا نحن، بما نحن ذوات فاعلة بالتأكيد، أن نكون أخلاقيين، هنا الآن، من دون التوهّم بأن الاقتصاد، كسيرورة، سيُغدو أخلاقياً!

قد يعترض أحدكم بالقول إنّ الاقتصاد يفترض أن يسلك الأفراد سلوكاً عقلانياً: أن يسعى كلّ منهم وراء القدر الأكبر الممكن من الرفاهية. أليست هذه، منذ البداية، مقاربة أخلاقية؟ لا، ليست كذلك. أولاً، لأن متعلّق الأمر هنا هو المنفعة وليس الواجب؛ وثانياً لأنّ ما هو عقلاني ليس، على الدوام، ما هو معقول؛ ثمّ أخيراً، لا بل خاصّة، لأن التصرّف العقلاني ليس على الدوام تصرّفاً فاضلاً. فالقاتل قد يتصرّف تصرّفاً عقلانياً (ساعياً وراء القدر الأكبر من الرفاهية)؛ غير أن ذلك لا يحول دون كونه مذنباً.

هناك أمثلة كثيرة. لماذا تجاوزنا التضخّم، خلال الثمانينات؟ ما زالت مداولات الاقتصاديين جاريةً بهذا الشأن، ويقترحون عدداً من التفاسير الممكنة، وهي، بأية حال، تكمّل بعضها بعضاً أكثر مما تتعارض فيما بينها. ولكن ثمّة تفسير لم يقترحه، ولن يقترحه، أيٌّ منهم: وهو التفسير الذي يزعم بأننا خرجنا من فترة التضخّم في الثمانينات لأسباب أخلاقية. مع أننا جميعاً، وهذا أكثر ما يثير اهتمامي في هذا المثل الأخيرة، لنا أسبابنا الأخلاقية الوجيهة التي تدفعنا إلى الرغبة في تجاوز فترة التضخّم. أجل. ولكننا، جميعاً، نعلم أننا لم نخرج من تلك الفترة لأسباب أخلاقية.

أطروحتي إذاً راديكاليّة: فلا شيء أخلاقياً على الإطلاق في هذا النسق الأوّل (النسق الاقتصادي التقني العلمي). لذلك ليس فيه البتّة ما هو لاأخلاقي على وجه الدقّة. فلكي يكون الأمر لاأخلاقياً تنبغي له القدرة على أن يكون أخلاقياً. أنتم وأنا يسعنا أن نكون لاأخلاقيين لأنه يسعنا أن نكون أخلاقيين. أمّا المطر الذي يهطل فلا يقدر على الإطلاق أن يكون أخلاقياً أو لاأخلاقياً. وحدهم الأطفال يحسبون أنّ المطر لطيفٌ لأنه يُنبت الأزهار أو الخضار، وأنّه لئيم عندما يسبّب فيضانات أو يحول دون لعبهم بالكرة. . . أمّا نحن فنعلم جيّداً أن المطر لا

يكون البتّة لطيفاً أو لئيماً، أخلاقياً أو لاأخلاقياً: إنه يخضع لقوانين ولأسباب، ولعقلانية ماثلة فيه لا تتأثّر بما لدينا من أحكام قِيْمَة. كذلك الأمر بالنسبة لأسعار النفط أو أسعار اليورو: إنّها لا ترتبط، بأي شكل من الأشكال، بالأخلاق بل بالمجرى العام للاقتصاد، وبموازين القوى (بما في ذلك السياسيّة منها: فالقوّة الأميركيّة، على سبيل المثال، هي أيضاً معطى من معطيات النسق رقم ١) على المستوى العالمي، وأخيراً، بقانون العرض والطلب. هذه التقلّبات في الأسعار ليس لديها واجب؛ وتكتفي بأداء وظيفتها، إذا جاز لي القول، القائمة على المواد الأولية أو العملات.

غير أن هذا لا يحول دون تدخّل العوامل السيكولوجيّة (وهي تتدخّل حتماً) في الاقتصاد. فكل سوق، على سبيل المثال، تحتاج إلى ثقة. لكنّ هذه الثقة هي ظاهرة نفسيّة واجتماعية، تنتمي، بما هي كذلك، إلى النسق رقم ١ (وهذا موضوع محتمل للعلوم الإنسانية)، لا إلى الأخلاق. وهي، بأية حال، لا تعني الأفراد بقدر ما تعني السوق نفسها. فعندما ابتاع ثوباً أو سيّارة، لا أحتاجُ إلى معرفتي الشخصيّة بالصانع أو بالبائع، كما لا أحتاج البتّة إلى أهليّتي للحكم (فمن ذا الذي يقدر؟) على أخلاقهما. إنّ حال السوق (بما في ذلك بعدها القانوني الذي يمثّل بغية حدّها من الخارج) توحي لي بالقدر الكافي من الثقّة التي تسمح لي بابتياع ما أودّ ابتياعه. هذا التاجر، هل هو لئيم؟ لا أعلم. وليس لي أن أعلم. لأن هذا لا يحول دون عقدي صفقة نزيهة معه. هل هو قدّيس؟ لا أعلم، غير أنّ هذا لن يحول دون عقدي معه صفقةً في غير محلّها. بديهيّ أن يسعى كل منّا إلى اجتناب من اشتهروا باحتيالهم؛ غير أنّ وجه البداهة هذا هو اقتصاديّ، وليس أخلاقياً (إذ لا أفعل إلاّ سعياً وراء منفعتي)، ما يفسّر، من ناحية أخرى، أنّ السوق نفسها قد أبعدت عنها من اشتهروا بالاحتيال. فالسوق تحتاج إلى ثقة؛ وتعاقب من يخون هذه الثقة. غير أنّ هذه الثقة، وهذا العقاب لا ينبعان من الأخلاق، وهذا ما يكسبهما، من وجه آخر، قدراً من الفعالية. إنهما ينبعان من السوق (أو، عندما لا تكون السوق كافية، من القانون). هكذا هي واقع الحال. إذا وجب على كلّ منا أن يكون أهلاً للحكم على القيمة الإنسانية لكلّ تاجر قبل الشراء، فهل يبقى من التجارة شيء؟

في هذا النسق الأوّل، ليس الشيء أخلاقياً على الإطلاق، وليس لاأخلاقياً immoral على الإطلاق، لأن كلّ ما فيه هو، ببساطة، غير أخلاقي - amoral - (على أن تكون «غير» أداةً محايدة، لا أخلاقية ولا لاأخلاقية لتجريد الشيء من الصفة - م.). كنت أقول إنّ العلوم لا أخلاق لها. وكذلك الأمر موضوع هذه العلوم. ولنُشِر في السياق إلى أنّ هذا ينطبق أيضاً على الأخلاق نفسها بوصفها موضوعاً. طبعاً، من الممكن أن ينشأ علم للعادات قد يشتمل على دراسة علمية (سوسيولوجية، سيكولوجية، تاريخية...) للتصوّرات الأخلاقية. لكن من شأن هذا العلم أن يعتبر الأخلاقَ واقعاً قد يتمكّن من تفسيره (بردّه إلى أسباب) لا من الحكم عليه (استناداً إلى قيم). هذا ما ذهب إليه فيتغنشتاين، في محاضرة حول الأخلاقيّات. ذلك أنّ كتاباً، وإن كان لامتناهياً، يحتوي على الوصف الكامل للعالم، أي على القضايا الحقيقية كلّها، من شأنه أن يصف أيضاً مجموع ما توفّر لدينا من أحكام القيمة. غير أنّه لن يحكم عليها. «لن يكون هناك سوى وقائع، ووقائع - وقائع ولكن ما من أخلاق».[1] فالمعرفة ليست حكماً: إذ لا تمتلك الأخلاق الكفايةَ لوصف أو تفسير أي مسارٍ يجري في هذا النسق الأوّل.

ينطبق هذا الأمر بخاصّة على الاقتصاد الذي ينتمي إلى هذا النسق الأوّل، وهو ينطبق إذاً على الرأسمالية.

ما هو الاقتصاد؟ إنّه في وقتٍ معاً علمٌ (economics، بالإنكليزية) والموضوع الذي تدرسه (the economy): أي كلّ ما يتعلّق بالإنتاج والاستهلاك وتبادل الخيرات الماديّة - سلعاً أو خدمات -، سواء على مستوى الأفراد والمنشآت (اقتصاد أفرادي) أم على مستوى المجتمع أو العالم (اقتصاد جَمعي). وليس اقتصاد السوق سوى حالة خاصّة. فالسوق هي التقاء العرض والطلب. واقتصاد السوق هو الاقتصاد الذي يخضع طوعاً (بوساطة العملة ومع مراعاة المنافسة) لهذا الالتقاء، أي لقانون العرض والطلب. هذا يعني، بالمحسوس، أنّ لكلّ سلعةٍ ثمناً، متقلّباً بالطبع، لكنّه يكفي، اقتصادياً، لتحديد قيمتها. يفضي ذلك إلى أنّ

---

(١) لودفيغ فيتغنشتاين، «دروس ومحادثات»، منشورات Gallimard، سلسلة «أفكار»، ١٩٨٢، ص١٤٦ (ترجمة ج. فوف، التي اقتبسها هنا ببعض التصرّف).

كلّ ما هو ليس للبيع - كلّ ما لا ثمن له - يبقى خارج الاقتصاد، لكنّه يُخفق، للسبب عينه، في تدبير شؤونه. لذلك فإنّ تقلّب أسعار الكاكاو، لكي لا نبحث عن مثل آخر، يخضع لقانون العرض والطلب. ليس في ذلك إذاً ما يلائم الأخلاق. لكنّ الاقتصاد، بدوره، لا يجد في الأخلاق ما يلائمه. كلّ شخص له الحقّ، من وجهة نظر أخلاقية، في أن يأكل عندما يجوع، غير أن هذا لا يعيننا في استنباط الوسائل الاقتصادية لبلوغ هذا الهدف.

تمييز الأنساق. ليست الأخلاق هي من يحدّد الأسعار؛ بل قانون العرض والطلب. ليست الفضيلة هي من يوجد القيمة، بل العمل. ليس الواجب هو من ينظّم الاقتصاد، بل السوق. وأقل ما يحسن قوله بهذا الشأن هو أنّ الرأسماليّة ليست استثناء. لذلك عن سؤالي-العنوان: «الرأسمالية، هل هي نظام أخلاقي؟»، يكون الجواب إذاً: لا. ولكن ينبغي لي طبعاً أن أوضح الجواب (ولا أقول أن أظهر التباين فيه): الرأسمالية ليست أخلاقية؛ كما أنها ليست لاأخلاقية؛ إنّها - وفي هذه الحالة كلّياً وجذرياً ونهائياً - غير أخلاقية (amoral)، أي أنها لا يجوز وصفها لا بهذه الصفة ولا بنقيضها.

استخلص مما سبق خلاصة أولى تبدو لي على قدر من الأهمية: إذا أردنا أن يكون ثَمَّ أخلاق في المجتمع الرأسمالي (والحال أنه لا بدّ أن يكون ثَمَّ أخلاق في مجتمع رأسمالي أيضاً)، فإنّ هذه الأخلاق لا يمكن أن تتأتّى، كما في أي مجتمع آخر، إلاّ من مصدرٍ آخر غير الاقتصاد. فلا يطمئنّ أحدٌ منكم إلى أن السوق قد يكون ذا خُلُقٍ بالنيابة عنه!

خطأ ماركس

إنّ ذلك الغياب الجوهري لصفة الأخلاق، سلباً أو إيجاباً، عن الرأسمالية لا يكفي لإدانتها. أوّلاً لأنّ هذه هي، بصفة عامة، سمة الاقتصاد الذي لا غنى لنا عنه. ثانياً، لأننا ما عدنا نملك، على ما أعلم، نموذجاً بديلاً ذا مصداقيّة، نقابل به الرأسماليّة. وأخيراً، لأنّ هذا، وندرك ذلك بعد التجربة على نحو أفضل، ما صنع قوة الرأسمالية، ولو جزئياً في الأقل، في تنافسها مع الاشتراكية الماركسية التي طالما أربكها تطلّبها، الأساسيّ على الأقل، للأخلاق. لا يسعنا إلاّ الإقرار

بأن العقلانية المتأصّلة وغير الأخلاقيّة للرأسمالية قد كُتبت لها الغلبة على الأخلاقيّة المزعومة التعقّل والتسامي (لصدورها عن نسق آخر: هو النسق السياسي) للاشتراكيّة المسمّاة علميّة.

كان هدف ماركس، جوهرياً، هو إضفاء الأخلاقية على الاقتصاد. كان يسعى إلى إخضاع النسق رقم ١، أخيراً، للنسق رقم ٣. فهذا هو المطروحٌ في أعماله من خلال مفهومي الاستلاب والاستغلال. إذ يقع المفهومان على الحدّ الفاصل بين الاقتصاد والأخلاق. وهما يضمنان الانتقال من هذا النطاق إلى ذاك وبالعكس. كان ماركس يصبو إلى الخلاص من الجَور ليس فقط عبر سياسة إعادة توزيعٍ (للثروة) كان يُدرك جيّداً حدودها، أو عبر التعويل على ضمائر الأفراد التي لم يؤمن بها يوماً، بل عبر ابتكار نظام اقتصادي آخر من شأنه، أخيراً، أن يجعل البشرَ متساوين اقتصادياً. من وجهة نظر أخلاقية، لا يسعنا أن نعيبَ عليه سعياً مماثلاً. ولكن كيف لهذا أن يكون ممكناً اقتصادياً؟ إنّ ضعف ماركس يكمن في أنه لا يمتلك الأدوات الإناسيّة (الأنتروبولوجيّة) لسياسته. والحال أنّ إناسته صحيحة. إذ إنّه يعتقد، شأن أي ماديّ مخلص لمذهبه، بأنّ البشر تحرّكهم أولاً مصلحتهم، أو ما يحسبون أنه مصلحتهم. لا بل يذهبُ إلى حيث لا أذهب أنا شخصياً، عندما يقول: «الأفراد يتبعون فقط مصلحتهم الخاصّة، التي لا تتطابق في نظرهم، بأي شكلٍ من الأشكال، مع مصلحتهم المشتركة».[1] ولكن في مثل هذه الحال، ما الذي يدعوهم إلى الرضوخِ لهذه الأخيرة؟ وإذا لم يرضخوا، ماذا يبقى من الشيوعية؟ هنا يكمن البعد اليوتوبي للماركسيّة.[2] لكي يُكتب النجاح للماركسيّة، كما تصوّرها ماركس، لم يكن المطلوب سوى أمر واحد: هو أن يكفّ البشر عن أنانيتهم وأن يُغلّبوا، أخيراً، المصلحة العامّة على مصلحتهم الخاصّة. ولو تحقّق ذلك، لكان للماركسيّة فرصة في النجاح. أمّا غير ذلك فلا.

---

(١) «الإيديولوجية الألمانية»، م١، مكتبة لابلياد، ج٣، ص ١٠٦٤ (التشديد من ماركس). طبعاً سيحرص ماركس على إضفاء الطابع «الجدلي» على هذا التعارض: انظر، السابق، م٢، ص ١٢٠٣ وما يليها.

(٢) لقد أسهبت في شرح وجهة نظري بهذا الشأن في كتابي «مبحث في القنوط والغبطة»، المذكور، الفصل٢، الفقرة ٥.

كان حتمياً إذاً أن تخفق (من اليسير أن نقرّر ذلك بعد الأوان، أقرّ لكم بذلك، ولكن من الأجدى لنا الاستفادة مما كان بعد الأوان. . .)، لأنّ البشر أنانيون ولطالما غلّبوا، بأعدادهم الكبيرة، مصلحتهم الخاصّة على المصلحة العامة. وكان شبه محتوم إذاً أن تغدو الشيوعيّة توتاليتارية أيضاً، لأنها اضطرّت إلى أن تفرض بالقوة ما اتضح سريعاً أنّ الأخلاق عاجزة عن تحصيله. هكذا ننتقل من اليوتوبيا الماركسية، في القرن التاسع عشر، إلى الفظاعة التوتاليتارية التي شهدناها جميعاً في القرن العشرين. إذ كان ينبغي التخلّي عن الحلم، أو تحويل البشرية. فكان الشروع في تحويل البشريّة (دعاوى، حشو أدمغة، معسكرات إعادة تأهيل، مستشفيات للأمراض النفسيّة. . .)، وكان الإخفاق المدوّي الذي شهدناه.

على الضدّ من ذلك، تجلّت عبقرية الرأسمالية، أو الأحرى (ما دامَ الأمر ليس ابتكارَ أحد) منطقها الخاص، جوهرها الفعليّ والفعّال، كما قد يقول سبينوزا، وطاقتها المتأصّلة فيها (محرّكها[1])، في أنّها لم تطالب الأفراد، لكي تضمن نجاح آلياتها تقريباً، إلاّ بأن يكونوا ما هم عليه: «كونوا أنانيين، اهتمّوا بمصلحتكم، بذكاءٍ إذا أمكن، وكلّ شيء سيسير نحو الأفضل في أفضل العوالم الممكنة، الذي هو ليس سوى حلم، ولعلّ الأقرب إلى الصواب قولنا في الأكثر فعالية من بين العوالم الاقتصاديّة الحقيقية، والذي هو السوق». ما سبق ذكره يُحيلنا إلى عبارة غيزو **Guizot** التي غالباً ما اعتبرت، لفرط الحماقة، مأخذاً يؤخذ عليه: «عليكم بالثراء!» وهي صيغة غير محبّبة، أعلم ذلك، حتّى لو اقتبست كاملةً،[2] لكنّها ربّما كانت التعبير الأصدق، أو الأحرى (لأنّ الدعوة ليست صحيحة أو خاطئة) أفضل ما يعبّر عن روح الرأسمالية: أي أنها لا تحتاج إلى كونها محبّبة لا لكي تكون موجودة، ولا لكي تنجح.

أمّا خطأ ماركس، المحبّب والقاتل، وعلى الرغم من أشكال التنكّر له من قبل

---

(١) انظر «الأخلاق»، ج٣، ٦ و٧، مع براهين. وحول تطبيق هذا المفهوم على الحياة الاجتماعية والسياسيّة، انظر المقدّمة التي كتبها لوران بوف لـ «مبحث في السياسة»، المذكور سابقاً.

(٢) «عليكم بالثراء من خلال العمل والادخار». هذه العبارة التي غالباً يؤتى على ذكرها ربّما كانت عبارة منحولة ومنسوبة إلى قائلها (انظر ج. دو بروغلي، «غيزو»، منشورات Perrin، ١٩٩٠، ص ٣٣٣-٣٣٤).

النزعتين الوضعيّة والعلموية، فيكمن في رغبته في أن يُنصّبَ الأخلاقَ اقتصاداً. الخلاص من استغلال الإنسان للإنسان، والخلاص من الاستلاب والبؤس والطبقات الاجتماعية وحتّى الدولة، ومنح كلّ فرد، مهما كانت موهبته أو مهنته، ما يلبّي احتياجاته (تلك هي صيغة «نقد برنامج غوتا» الذائع الصيت، والتي وسمت الشيوعية بالمبدأ القائل: «من كلّ فرد بحسب طاقاته، ولكل فرد بحسب حاجاته!» - وليس كما هو شائع في الاشتراكية «لكلّ بحسب عمله»)، والعمل، ريثما يتحقّق ذلك، على أن تذهب الثروة، كملكية، إلى من يعملون وليس إلى من يملكون، إلى من يعوزهم كلّ شيء (البروليتاريين) وليس، كما في الرأسمالية، إلى من هم أثرياء؛ وأخيراً، العمل من الآن فصاعداً، وفي كلّ يوم اكثر من سابقه، على شيوع العدالة والمساواة... من وجهة نظر أخلاقية، هذا أفضل ما قد يصبو إليه المرء. ولكن بأي معجزة سيجعله الاقتصاد واقعاً؟ فمثل هذا الواقع ليكون مثالياً حقاً. بالضبط، يقول أصحاب الرؤية الواضحة، هذا سبب إضافي لكي لا نصدّقه.

العجل المُذهَّب

ما سبق ليس دعوةً إلى رَمي ماركس في سلّة المهملات. رؤيته للشيوعية باتت مُتجَاوَزة. غير أن تحليله للرأسمالية ما زال مفيداً على أكثر من وجه.

كما أنّه ليس دعوةً إلى عبادة الرأسماليّة. فالأحرى النظر في حقيقتها - ومثل هذا النظر كافٍ، بأية حال، لردعنا عن الإيمان بها (في المعنى شبه الديني للعبارة).

ما هي الرأسمالية؟ سوف أقترح تعريفين متساويين في صحّتهما ويكمّل أحدهما الآخر.

التعريف الأوّل، وهو ذائع وكلاسيكي، أقرب إلى كونه وصفياً وبنيوياً: إذ ينبئنا بما تتقوّم به الرأسماليّة. إنّه تعريف ماركس، لكنّه أيضاً التعريف الذي يستعيد أو يستكمل تعريف الاقتصاد الإنكليزي الكلاسيكي. فمن وجهة نظر وصفيّة وبنيوية يُقال إنّ الرأسمالية هي نظام اقتصادي مبنيّ على الملكية الخاصّة لأدوات الإنتاج والتبادل، وعلى حريّة السوق والعمل المأجور (باعتبار أن هذه السمة الأخيرة ليست سوى تطبيق السمتين الأوليين على سوق العمل: وبها تكون

الرأسمالية هي انتصار لاقتصاد السوق). هكذا يعمد من يملكون المُنشأة (المساهمون) إلى تشغيل - وعلى أساس عقد طوعي ولقاء أجر - من لا يملكونها (الأجراء). ولا مصلحة للمساهمين في ذلك إلاّ لأنّ العمّال ينتجون من القيمة أكثر مما ينالون (أجورهم): وهو ما يسمّيه ماركس بالقيمة الزائدة. مثل هذا يبقى صحيحاً حتّى في بلد اشتراكي: إذ ينبغي لمن يعملون أن ينتجوا من القيمة أكثر مما يستهلكون، لأنّ الناسَ لا ينتجون، جميعاً، بينما الجميع (بمن فيهم الأطفال والمتقاعدون والمرضى) يستهلكون، ولأنّه يتعيّن الإيفاء والقيام بأعباء النفقات غير المنتجة للحياة الاجتماعية (النظام القضائي والجيش، على سبيل المثال). إنّ خاصيّة الرأسمالية لا تكمن في إنتاج القيمة الزائدة من قبل من يعملون، بل في الاستيلاء عليها، جزئياً على الأقل، من قبل من يملكون أدوات الإنتاج. غير أنّ هذا لا يحول دون عمل الرأسماليين أنفسهم، إذا رغبوا في ذلك (وهذا ما يفعله أرباب العمل المالكون)؛ لكنّهم غير مجبرين على ذلك. كما أن هذا لا يحول دون امتلاك الأجراء أسهماً في منشأتهم، إذا أتيح لهم ذلك؛ لكنّ هذا لا يغيّر شيئاً من كونهم أجراء. إنّ التناقض بين رأس المال والعمل، مهما كان من أمر هؤلاء وأولئك (أي سواء كان ربّ العمل مالكاً أم لا، وسواء كان الأجراء من مالكي الأسهم أم لا)، يبقى هو البارز: فهو عنصر جوهريّ في الرأسمالية.

ما هي التبعة العملية لذلك؟ في ما يعني المشكلة التي نحن بصددها، تتخذ، بادئ ذي بدء، شكلَ تحصيل الحاصل: المُنشأة مُلكٌ لمن يمتلكها (فرداً كان أم جماعة). غير أنّ ثمة أشكالاً خَطرة من تحصيل الحاصل. إذا كانت المُنشأة ملكاً لمن يمتلكونها (أي ملكاً للمساهمين)، فهي إذاً، في المعنى القانوني، تخدم مصالحهم: الملكية تساوي الانتفاع. إذاً ليس صحيحاً ما تروّج له جمعيّة «حركة المُنشآت في فرنسا» **MEDEF**، أو «مركز المديرين الشبّان» **CJD**، عندما يسعيان إلى إقناعنا بأن المُنشأة هي في خدمة زبائنها وأجرائها: إذ لا يُعقل أن يكون ما تزعمه صحيحاً ما دامت في خدمة مساهميها!

أجدني مرغماً على إبراز بعض الجوانب لكي أوضحَ القصد ولأنني سئمتُ التزام ما ينبغي وما لا ينبغي المجاهرة به اجتماعياً. من المؤكّد أن المُنشأة هي في خدمة الزبائن أيضاً! ولكن ما دافعها إلى ذلك؟ لأنّ الوسيلة الوحيدة لإرضاء

المساهم تكمن طبعاً في إرضاء الزبون! ولكن، في حدود ما أعلم، ليس شائعاً، في بلد رأسمالي، أن يُسعى إلى إرضاء المساهم طلباً لإرضاء الزبون. بل من الواضح أن الشائع هو عكس ذلك تماماً: من أجل إرضاء المساهم يُبذل ما يُبذل لإرضاء الزبون (بما في ذلك من خلال بيعه، إذا كانت تلك متعته، منتجاتٍ مضرّة: كالتبغ والكحول والبرامج التلفزيونية التي تبلّد الذهن...). ومن المؤكّد أنّ المُنشأة هي، جزئياً على الأقل، في خدمة أجرائها! ولكن لأي سبب؟ لأنّ الوسيلة الوحيدة لإرضاء الزبون باستمرار، وتالياً المساهم، هي طبعاً في إرضاء الأجراء، ولو جزئياً! ولكن، رجاءً، فلنكفّ عن إيهام الناس بأنّنا إزاء ثالوث مقدّس جديد حيث يتساوى «الأقانيم» الثلاثة! فمثل هذا الزعم غير صحيح، ولم يكن كذلك يوماً، كما أنه أبداً لن يكون: ففي بلد رأسمالي الأجراء هم في خدمة الزبائن الذين يُجعلون في خدمة المساهمين. وهذا ما يُسمّى بالتجارة. وإذا كان الأمر لا يستهويكم، فلا تنفّروا الآخرين منه.

الحاصل أنّ هذا النظام أثبتَ قيمته وإمكاناته منذ ما يكفي من الزمن بحيث أننا ما عدنا نحتاج إلى اختلاق مبرّرات أخلاقية كاذبة لتبريره. ذلك أنّ الغرض من النظام الاقتصادي، أياً كان، هو خلق الثروة، وإذا أمكن بالكلفة الأقلّ اجتماعياً وسياسياً وبيئياً. على هذه الصعد الثلاثة حقّقت الرأسمالية الغلبة، إلى حدّ بعيد، - على الرغم من سيئاتها وأحياناً بفضل هذه السيئات - على الاشتراكية. إثباتاً لذلك. لذلكَ قد يكون الخطأ كامناً في الاعتقاد بأنّ الثروة تكفي لصنع حضارة أو حتّى لإيجاد مجتمع مقبولٍ إنسانياً. لهذا السبب نحن نحتاج أيضاً إلى القانون وإلى السياسة. وبما أنّ القانون والسياسة لا يكفيان، هما أيضاً، نحتاج أيضاً إلى الأخلاق والحبّ والروحانيّة... ولا يُعقل أن نطالب الاقتصاد بأن يقوم مقام هذه كلّها!

غير أني أصل هنا إلى تعريفي الثاني. وهو ليس وصفياً بل وظيفياً: إنّه لا ينبئ بما تتقوّم به الرأسمالية، بل بما يُستفاد منها. فمن زاوية نظر وظيفيّة، أقترح عليكم التعريف التالي: الرأسماليّة هي نظام اقتصادي فائدته أنّه بالثروة ينتج المزيد من الثروة. ولا أفعل هنا سوى ترداد أحد التعريفات القانونيّة لماهيّة رأس المال: إنّه ثروة مولّدة للثروة. فقد يملك أحدنا مليون يورو، ذهباً أو نقداً، مخبّأة في عليّة

بيته، لكنّه، مع ذلك، لا يعتبر رأسمالياً. إنّه ثريّ. لكنّه يفتقر إلى النباهة. إنّه أحمق. وليس رأسمالياً: لأن ثروته لا تولّد ثروة. في المقابل إذا كان أحدنا يملك ألف يورو يوظّفها في مصرفه، فهو، على قدر ما يملك، رأسمالي: لأن ثروته تولّد ثروة (أو لديه الفرصة، على الأقل، لخلق ثروة: فما من استثمار رأسمالي بمنأى عن المخاطر).

ما هي التبعة العملية لما نحن بصدده؟ التبعة بالغة الدلالة: ففي بلد رأسمالي، ولأسباب تتصل بجوهر النظام نفسه (تحويل الثروة إلى مصدر إثراء)، المال يجلب المال، كما في القول السائر، أي لا يجلب لمن هم في أشد الحاجة إليه (الأشدّ فقراً) بل لمن هم أقل احتياجاً إليه، موضوعياً على الأقلّ، لأنهم يمتلكون منه ما يفوق حاجتهم. ينبغي الإقرار، من زاوية النظر هذه، أنّه إذا كان لا بدّ من وصف الرأسماليّة بإحدى الصفتين: «أخلاقيّة» أو «لاأخلاقية»، فإنّ الصفة الثانية هي الأكثر مواءمةً لها! لا يخلو ذلك، برأيي، من بعض الحَمَق (لأنّ انتفاء صفة الأخلاق عن الرأسمالية، سلباً أو إيجاباً، يحول دون اتصافها باللاأخلاقية)، لكنّه أهون، بأية حال، من وصفها بالأخلاقية! البعض يغتني من دون أن يعمل، والبعض الآخر يكدّ في العمل ويلبث فقيراً. هل تجدون ما هو أخلاقي في أمر مماثل؟ قد يجيب أحدكم بأنّ الغنيّ قد يذهب مالُه، وقد يجني الفقير ثروة... أجل، مثل هذا قد يحدث أحياناً. ولكن، آخر الأمر، حين نتحدّث عن السواد الأعظم، لا يبدو الأمر شائعاً، كما يُقال اليوم. ذلك أنّ خير وسيلة لأن يموت المرء ثرياً، في بلد رأسمالي (ولكن الحال كانت هي نفسها، لا بل أكثر شيوعاً، في بلد إقطاعي)، هي أن يولد ثرياً أيضاً. إذا ولد أحدكم وفي مهدِه مليار يورو، فلا بدّ أن يكون معتوهاً أو أن يكون مستشاره المصرفي غايةً في الغباء، إذا مات وفي نعشه أو الأحرى في وصيته أقلّ من مليار يورو! المال يجلب المال. وأفضل وسيلة لكي تصبح ثرياً في بلد رأسمالي هو أن تكون ثرياً. وهذا ما مثّل صدمة لماركس ومعه كلّ الاشتراكيين الطوباويين في القرن التاسع عشر. وكانت صدمتهم هذه لها ما يبرّرها. لكنّهم أخطأوا بشأن الوسائلِ التي بها يواجهون تلك الصدمة.

لقد قلت فيما سبق أن خطأ ماركس تمثّل برغبته في إخضاع الاقتصاد

للأخلاق، ليس من الخارج (كما لو أنّ الاقتصاد يستطيع، وينبغي له أن يخضع لضمير الأفراد، لكنّ ماركس ليس على هذا القدر من السذاجة)، بل من الداخل، عبر ابتكار نظام اقتصادي عادلٍ في جوهره لأنّه متحرّر من استغلال الإنسان للإنسان (الشيوعية). وكان ذلك أشبه بتنصيب الأخلاق نظاماً اقتصادياً. ولكن حذارِ، وقد ولّت الشيوعيّة الآن، من الوقوع في الخطأ المُقابِل: حذارِ من تنصيب الاقتصاد أخلاقاً! «الرأسماليّة، يزعم البعض قائلاً، هي الحياة والحريّة: إنها تكافئ العمل والادخار، والمخاطرة وحسّ المبادرة والإبداع والابتكار...» وللأسف الشديد، إنها غلطة الفقراء، فهم أغبى من أن يفهموها أو أن يؤدوا دورهم فيها! وأغبى من أن يقدروا على تتبع تقلّبات البورصة كما يتبع البعض لوح الوصايا العشر... هذا خُلْفٌ آخر، أو لعلّه الخُلْف نفسه (الخلط بين الأخلاق والاقتصاد) لكنْ معكوساً - لصالح الاقتصاد هذه المرّة. الحياة ليست أخلاقية، والبيولوجيا هي خير برهان على ذلك. فَلِمَ يكون الاقتصاد أخلاقياً؟ أن يسعى البعض، في معرض تفكّرهم في المجتمع، إلى استبدال ماركس بداروين، لهو أمرٌ قد أفهمه من وجهة نظرهم. إنّه أشبه بالانحياز إلى صفّ الأقوى ضدّ الأضعف. وهم أحرارٌ في تفكيرهم هذا. ولكن فليكفّوا عن مطالبتنا بأن نرى أخلاقاً في ما يسعون إليه! الرأسمالية وجدت لكي تخلق الثروة. وهي تقوم بذلك على أكمل وجه فلا حاجة إلى الكذب بشأنها. هل نتقبّلها؟ يبدو لي أن تقبّلها هو عين العقل ما دمنا لا نملك ما من شأنه الحلول محلّها. غير أنّ هذا لا يعني، بحالٍ من الأحوال، أن نسجد لها راكعين.

إنّ السعي لجعل الرأسمالية أخلاقاً، هو أشبه بالسعي لجعل السوق ديانة،[1] والمنشأة وثناً. هذا بالضبط ما ينبغي الحيلولة دونه. فلو غدت السوق ديناً لكانت أسوأ الأديان قاطبة، لكانت ديانة العجل المذهّب. ولعلّ أتفه أشكال الطغيان لهوَ طغيان الثروة.

---

(١) من خلال الجمع بين الحقيقة والقيمة، وهو جوهري، برأيي، لكلّ خطاب ديني: الحق والخير هما شيء واحد. انظر بهذا الشأن مدخل «الله» في كتابي «المعجم الفلسفي»، منشورات PUF، ٢٠٠١.

الفصل الرابع

اختلاط الأنساق: تفاهة وطغيان ملائكيّة أو بربريّة

لقد تلفّظت للتوّ بعبارتي التفاهة والطغيان هاتين اللتين أشرت، منذ المقدّمة، إلى أنهما تحيلان إلى مَعنَيَين بسكاليين (نسبة إلى بليز بسكال).

يفضي بنا هذا إلى نقطتي الثالثة: ضدّ اختلاط الأنساق، وضدّ الطغيان والتفاهة.

التفاهة والطغيان بحسب بسكال

لِمَ الاستعانة بمعْنَيين بسكاليين؟ لأنّكم بقراءتكم «خواطر» بليز بسكال Blaise Pascal، مراراً وتكراراً، بقليلٍ من التمّعن، تدركون أنّ بسكال يحمّل هاتين العبارتين (تفاهة، وطغيان) معنىً فريداً بعض الشيء.

لنبدأ بالتفاهة (أو تَفَه أو تُفُوْه). لا يقتصر القصد من استخدام بسكال هاتين العبارتين على وصف الأشياء المثيرة للضحك: إذ إنّه يتكلّم على التفاهة كلّما، كما يقول هو أيضاً قبل أن أفعل أنا، تبدّى خلطٌ بين الأنساق. الأنساق البسكالية ليست هي ذاتها أنساقي. ثمّة ثلاثة أنساق بسكالية أعدّدها مجدداً على سبيل الاستذكار: نسق البدن، ونسق الذهن، ونسق القلب أو المحبّة (أو الإحسان). وكلّما جرى الخلط بين اثنين أو ثلاثة منها، كان بسكال يلاحظ منبّهاً: «حاذروا التفاهة ههنا!»

في «خواطر»، نقرأ، مثلاً، الآتي: «للقلب نسقُه: وللذهن نسقُه الذي هو

بالمبدأ والبرهان. نسق القلبُ آخر. إذ لا يبرهن المرء على أنّه ينبغي له أن يُحبّ مُستعرضاً، تباعاً، أسباب الحبّ؛ فمثل ذلك أقرب إلى التفاهة».[1] ماذا يعني قوله هذا؟ هذا يعني، يا سادتي، أنه لو اقترب أحدكم من امرأة في الشارع، غداً أو عمّا قليل، قائلاً لها: «سيّدتي، آنستي، سوف أبرهن لك عقلانياً أنّه ينبغي لك أن تحبّيني»، لضحكت منه على الفور. وهي لتضحك منه ليس فقط لأنها استظرفت قوله، فهذا من شأنه، كما يعلم الجميع، أن يكون بداية ودّ، بل لأنّها توسّمت فيه التفاهة، وهذا، لَعَمري، ليس بالبداية الحسنة! وإذا اتّفق أنها نبيهة ذات دراية، أو اتفق لها الاستماع إلى محاضرتي هذه، لقالت: «ألا ترى، يا عزيزي البائس، أنّك على قدرٍ من التفاهة! عاود قراءة بسكال: للقلبِ أسبابُه التي يجهلها العقل...» وهو، كما تعلمون، مقطع ذائع[2] آخر من الخواطر.

التفاهة إذاً هي الخلط بين الأنساق. والآن، ماذا عن الطغيان؟ إنّه التفاهة على سدّة السلطة، أي بعبارة أخرى، إنّه الخلط بين الأنساق إذ يُنصّب نظاماً للحكم. بسكال يُحسن تعريف الطغيان كالآتي: «يقوم الطغيان على رغبةٍ في السيطرة، جامعةٍ وخارجةٍ على نسقها».[3] فالطاغية ليس هو، في نظر بسكال، من يحكم بتسلّط كما يسود الاعتقاد في زماننا، متخاصماً مع فكرة السلطة نفسها. بسكال يرى أنّ السلطة هي فضيلة، وهذا ما لا يقدر أن يكونه. لا، الطاغية ليس هو من يحكم بتسلّط؛ إنّه من يحكم، أو من يزعم أنه يحكم، في نسقٍ لا يكتسب فيه أي صفة شرعية تخوّله الحكم: إنّه، كما يعبّر بسكال ببراعة، من «يريد الحصول بطريقة على ما لا يمكن الحصول عليه إلاّ بطريقة أخرى».[4] مثلاً، وأنا لا أفعل هنا سوى تتبع النص، من يريد أن يكون محبوباً لأنه قوي، أو مطاعاً لأنه عالم، أو مرهوب الجانب لأنه حَسَن الطلعة...[5] «هكذا يتضح بهتانُ هذه

---

(١) **خواطر**، ٢٩٨-٢٨٣.

(٢) نقصد المقطع ٤٢٣-٢٧٧. وحول التفاهة المبنيّة على الخلط بين نسقي القلب والعقل، انظر أيضاً المقطع ١١٠-٢٨٢.

(٣) السابق، ٥٨-٣٣٢.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

المزاعم وطغيانها، يردف بسكال قائلاً: إني حَسَن الطلعة، لذا ينبغي أن يخشوني؛ إني قوي، لذا ينبغي أن يحبوني؛ إني. . .»[1].

يبقي بسكال جملته غير مكتملة. ولنا أن نكملها من دون مشقّة: «إني عالِم، لذا ينبغي أن يطيعوني». أو «إني قوي، لذا ينبغي أن يصدقوني. . .»

نرى جيّداً أنّ معنيي التفاهة والطغيان يتماشيان مع السلطة (الفعلية أو المزعومة: أي سواء كان الطغيانُ فعلياً أو مفترضاً) بفروقٍ بينهما يسيرة. الطاغية هو الملك الذي يريد أن يكون محبوباً (نزوع أبوي أو عبادة شخصيّة: لم يحظَ ملكٌ بمقدار الحبّ الذي حظي به ستالين)، وهو الملك الذي يُريد أن يُصدّقه الناس (ستالين «أعظم علماء القرن العشرين»، كان يردّد، بصدق، ستالينيو تلك الحقبة)، غير أنه أيضاً العالِم الذي يريد أن يكون محبوباً أو الحبيب الذي يريد أن يُطاع. . .

لنتخيّل - ولا أبتعد هنا عن نص بسكال - ملكاً يقول: «إني قوي لذا ينبغي أن يحبّوني». لن نجد مشقّة في تخيّل مثل هذا المَثل، لأنّ هذا هو لسان حال الملوك جميعاً، صراحةً أو تلميحاً أو حلماً - بمن فيهم من لا يضاهي اتساع مملكتهم حجم منشأة أو قاعة محاضرات جامعيّة. . . «أحبّوني: فأنا ربّ عملكم!»، «أحبّوني: فأنا استاذكم!» تفاهة: خلط بين الأنساق. أنت قوي - أنت الملك، أنت ربّ العمل (لندع الأساتذة جانباً لفرط ما تضاءلت قوّتهم، واحسرتاه) -، إذا ينبغي لنا أن نخشاك، وتالياً، أن نطيعك. ولكن لِمَ تريد أن نحبّك؟ فالقوة ليست محبّبة!

«أحبّوني: إني ربّ عملكم!»، ما يشكّل بالإجمال الشعار الضمني للنزوع الأبوي، إنّها تفاهة أرباب العمل. «أحبّوني: إني أستاذكم!»، ما يشكّل الشعار الخفيّ لشكلٍ من أشكال النزوع الأبوي والنرجسيّة التربوية، إنها تفاهة استاذيّة. وكلاهما طاغية إذا سعى إلى فرض نفسه أو تمكّن من ذلك. المُنشأة أو المدرسة ليستا العائلة (ففي كنف العائلة يسود الحبّ أو ينبغي له أن يسود؛ ليس في المدرسة أو في المنشأة). ليس الغرض من وجود الأستاذ أو ربّ العمل أن يكونا

(١) نفسه.

محبوبين. وإذا كانا محبوبين، وهذا يحدث، فلن يكون ذلك فقط لأنهما أستاذ أو ربّ عمل...

وتافه أيضاً، كان من شأن بسكال أن يقرّر، الملك الذي يقول: «إنّي قوي، لذا ينبغي أن يصدّقوني». أو ربّ العمل الذي يقول: «هذا صحيح لأنني ربّ العمل». تفاهة: تشوّش أنساق. أنت قوي - أنت الملك، أنت ربّ العمل -، إذاً ينبغي أن نخشاك. أنت قوي، إذاً ينبغي أن نطيعك. ولكن لِمَ تريد أن نصدّقك؟ ليست القوة هي ما يستحق التصديق، كما يقول بسكال؛[1] بل العلم والكفاءة والصدق... فالقولُ (أو مجرّد التفكير، أو الإيحاء): «هذا صحيح لأنني ربّ العمل»، هو من قبيل الخلط بين الأنساق: هو من قبيل التفاهة.

هل ينبغي إذاً التخلّي عن الحبّ؟ عن الثقة؟ طبعاً لا. فلا يسعنا أن نأخذ على فردٍ ما، أكان أستاذاً أو ربّ عمل، رغبته في أن يكون محبوباً أو موضع ثقة. فمن منّا لا يفضّل أن يكون محبوباً على كونه ممقوتاً أو مزدرى به؟ من منّا لا يفضّل أن يكون موضع ثقة على كونه عكس ذلك؟ التفاهة (وإذاً الطغيان، عندما تكون مصحوبة بالسلطة) تكمن في رغبة المرء في أن يكون محبوباً أو موضع تصديق لا لتوفّر مزايا هذه فيه، وهذا بديهيّ،[2] بل بسببٍ من مزايا (وهي هنا السلطة والمنصب والوظيفة) لا صلة لها البتّة بالموضوع.

لكي يُطاعُ المرء يكفي، على نحوٍ ما، أن يكون ربّ العمل (كما كان ليكفي، في المبدأ، أن يكون الأستاذ). لِنَقُل أنّ هذا الأمر جزء من المهنة. ولكي يُحبّ المرء، لم يكن كافياً في يوم من الأيام، أن يكون ربّ العمل: إذ لكي يُحبّ المرء ينبغي له أن يكون محبّباً إلى النفس، وبهذا يختلف الأمر كلّ الاختلاف!

لكي يكتسب المرء مصداقيّة، لم يكن كافياً في يوم من الأيام أن يكون ربّ العمل: فلكي يُصدّقه الناس ينبغي له أن يكون ذا مصداقيّة، وهنا يتضح مجدداً أن الأمر يختلف كلّ الاختلاف. عندما نغفل هذا الاختلاف نتصفُ بالتفاهة، وإذ ذاك نكون طغاةً بمقدار ما نمتلك من سلطان.

---

(١) نفسه.

(٢) كما يلاحظ بسكال في المقطع الألمعي ٦٨٨-٣٢٣ («ما هو الأنا؟»).

تخيّلوا حامل مؤهّل مهني خارجاً للتوّ من دروس إحدى مدارسنا الكبرى، يعمل في منشأة ويختلف حول هذه النقطة الاستراتيجيّة أو تلك مع ربّ عمله. صاحبنا يتمتّع بالذكاء لكنّه عنيد. يتصاعد الموقف. في آخر المطاف يقول له ربّ عمله، وقد أعيته حيلة الإقناع: «ما أقوله هو الصواب لأنني ربّ العمل!» وإذا بصاحبنا حامل المؤهّل، لو ملك الحصافة والجرأة، يجيبُ قائلاً: «سيّدي الرئيس- المدير العام، ومع كلّ الاحترام المتوجّب لشخصِك، عليك بقراءة بسكال مرّة ثانية: فأنت تافه...

- لكنني ربّ العمل!

- اعلم ياسيّدي أنا لا اعترض على كونك ربّ العمل بأي شكل من الأشكال. أنت ربّ العمل، ولن أفعل إلاّ ما تقرّره أنت. فأنا مُلزمٌ بطاعتك ما دمت مستمرّاً في العمل معك. أمّا أن تُلزمني، بذريعة أنّك ربّ العمل فعلاً، بالإقرار بصوابِ رأيك - في حين أنني مقتنعٌ، انطلاقاً من حجج متينة، أنك على خطأ -، فهذا، يا سيّدي، وبصرف النظر عن كونك ربّ العمل، مما يجاوز حقوقك وإمكانياتك. بحيث أنني سأستمرّ في الانصياع لقراراتك، إن أبقيتني في منشأتك، مقيماً على قناعتي بأنك مخطئ».

مديرو المنشآت لا يحتاجون إلى من هو مثلي لتدبير شؤون الموارد البشريّة في منشآتهم، فكما يردّدون في كلّ مناسبة: لديهم من يتولّى إدارة الموارد البشريّة DRH، أو يتولّون هذا الأمر بأنفسهم. مع ذلك يبدو لي أنّهم لو صادفوا هذا الصنف من حملة المؤهلات، ولم يبادروا إلى إلحاقه بمنشأتهم كانوا على خطأ بيّن. أولاً لأنّ صاحبنا حامل المؤهّل قد قرأ بسكال، فهذه بادرة حسنة (ذلك أنّ النُدرة تُعزّ: وقد تستأهل زيادة على الراتب). وثانياً، إذا نحّينا الهزل جانباً، لأنه شجاع ومنشآتنا تحتاج إلى الكفاءات الشجاعة. وثالثاً وأخيراً، وربّما كان هذا الأهمّ، لأنه قادرٌ على التوفيق بين ميزتين مهمّتين تستحقّ كلّ منهما على حدة، حقَّ التقدير، طبعاً، لكن غالباً ما يشقّ الجمع بينهما، وهما، من جهة، حسّ الطاعة (الانضباط) ومن جهة أخرى حريّة الضمير. إذ لن ينتزع أحد قناعة راسخة لديّ بأنّ قسطاً من مآسي هذا الزمان يكمن في أن الكثيرين من الناس يريدون أن يطيعوا ولكن فقط إذا كانوا يوافقون على ما ينصاعون إليه. وأنّ كثيرين آخرين

اعتادوا الطاعة بحيث أنهم يوافقون على الطاعة. الأولون يملكون حريّة الضمير (في أفضل الأحوال)، لكنهم لا يملكون حسّ الانضباط. والآخرون يتمتّعون بحسّ الانضباط ولكنّهم يفتقدون حريّة الضمير. والحال أن مجتمعنا يحتاج (وكذلك الأمر منشآتنا) إلى أفراد يجيدون التوفيق بين هاتين الفضيلتين. إنها روحيّة الجمهوريّة والعلمانية في وقتٍ معاً. «الطاعة للسلطة، كان ألان يقول، أمّا الاحترام فهو للضمير وحسب». ومقاومة إذاً لكلّ طغيان.[1]

طغيان الأدنى: البربريّة

كنت أشير إلى النزوع الأبوي الذي شكّل تفاهة أرباب العمل في القرن التاسع عشر - طغيان مديري المنشآت. هذا لا يعني أننا تجاوزنا عصر التفاهة. هل انقضى النزوع الأبوي؟ ربّما. لكنّ التفاهة ماثلة في العصور كافّة، وفي الأوساط كافَة. لكلّ عصر طغاته أو أشكال طغيانه التي تتهدّده.

أودّ، بمثابة خاتمة، أن ألفت انتباهكم إلى تفاهتين، إلى شكلين من أشكال الطغيان، إلى شكلين من أشكال الخلط ما بين الأنساق، يبدو لي أنهما تهدّداننا اليوم على نحوٍ خاص، وسأسمّي إحداهما البربريّة، والأخرى الملائكيّة.

ماذا أعني بالبربريّة؟ بمعنىً إجمالي، إنها نقيض الحضارة بما هي الحضارة عاملُ ترقّينا. فالبربري ليس هو فقط الجائر أو العنيف؛ بل هو أيضاً من لا يقرّ بأية قيمة سامية، ولا يؤمن إلاّ بالأدنى، فيستغرق فيه ويودّ أن يُغرقَ فيه الآخرين.

على نحوٍ أدقّ، ولنعد إلى أنساقي الأربعة (وأترك لبسكال أنساقه طوعاً)، أقترح عليكم أن نطلق تسمية «البربرية» على التفاهة والخلط بين الأنساق وعلى الطغيان الذي يقوم على اختزال نسقٍ ما أو إخضاعه لنسق أدنى منه: البربريّة هي طغيان الأدنى - طغيان الأنساق الأدنى.

---

(١) حول المعنيين (المتعارضين والمترابطين في وقتٍ معاً) **للطاعة والاحترام والمقاومة**، لدى ألان، انظر مقالتنا «الفيلسوف ضدّ السلطات (فلسفة ألان السياسية)»، في *Revue internationale de philosophie*، آذار ٢٠٠١، ص ١٢١-١٦٢. يُذكَر أنّ ألان الذي كان معجباً من دون أن يحبّه، كان أحد الفلاسفة النادرين في القرن العشرين الذين فهموا بسكال.

البربرية التكنوقراطيّة أو الليبرالية

مثلٌ على البربريّة: السعي إلى إخضاع السياسة أو القانون (النسق رقم ٢) للاقتصاد، والتقنيات والعلوم (النسق رقم ١). بربرية تكنوقراطيّة (طغيان الخبراء)، أو، فهناك مدرستان بهذا الشأن، بربريّة ليبراليّة (طغيان السوق).

هناك مدرستان لأنه في بعض الحالات، أو في بعض الأوساط، أو بعض الأوقات، سيبادر أحدٌ ما إلى القول: «طبعاً يا صديقي العزيز، الشعب سيّد نفسه: نحن جميعاً ديموقراطيون. لكن ينبغي لك أن تقرّ معي بأنّ الشعبَ لا يفقه من الأمر شيئاً».

(احرصوا على فهم قوة الإقناع في هذه الحجّة التي تكمن، وهذا موضع القوّة الوحيد في الحجج، في صحّتها. فمهما كان السؤال الذي يواجَه به الشعب السيّد، يكفي أن يكون على شيء من الصعوبة أو التعقيد، ليتضح لكم أنّ الشعب، في سواده الأعظم، لا يفقه من الأمر شيئاً. «هذا رأي من هم أقلّ فطنة»، قد يعلّق بسكال[1] قائلاً. هل تذكرون مثلاً الاستفتاء على (معاهدة) «ماسترخت»... من منّا اقترع حقّاً وهو يُدرك حقيقة أمر المعاهدة؟ في ما يعنيني أنا، لقد اقترعت مؤيداً، غير أني أذكر جيّداً ما كنت أشعر به من حيرة أمام حجج المؤيدين وحجج المعارضين، ومن ارتيابي، وشعوري المقيم بعدمِ أهليّتي... ما هي مصلحة أوروبا؟ ما هي مصلحة فرنسا؟ وحتّى ما هي مصلحتي الخاصّة؟ ما كنتُ أدري تماماً... مع أنني ممّن حصلوا العلم العالي، وأتعاطى السياسة بشغفٍ منذ ما يزيد على الثلاثين عاماً، وأعنى بالاقتصاد جدياً منذ نحو عشرة أعوام... بأي معجزة يقدّر لغالبية من مواطنينا أن يكونوا على اطلاع أو كفاية أكثر منّي؟ لكن لا جدوى من السؤال: فليس الأكثر كفاية هم الذين يقرِّرون، في ديموقراطية ما، بل الأكثر عدداً. على سبيل المثال خلال انتخابات رئاسيّة: ففي بلادنا تحسم التباينات بين المرشّحين المختلفين من قبل أربعين مليون ناخب

---

(١) **خواطر**، ٨٥-٨٧٨. حول فكر بسكال السياسي الذي يتسم بعمقٍ استثنائي، انظر المقدّمة التي كتبتها لـ«خواطره في السياسة»، منشورات Rivages، طبعة الجيب، سلسلة 'Petite Bibliothèque'، ١٩٩٢.

تقريباً، إذ غالباً ما يكون المعدّل الوسطي لكفايتهم أدنى بما لا يُقاس - إذا جرى انتقاء المرشّحين كما ينبغي - من مستوى الكفاية لأقلّ المرشحين كفاية. . . (طبعاً تدركون جيّداً أنني لا أسوق هذا الكلام تنديداً بالديموقراطية، بل لأننا لا نستطيع أن نصونها على نحوٍ فعال إلاّ بشرطِ الوضوح، وخاصّة بشأن حدودها. وبأية حال فإنّ أرستقراطيّة المعرفة لهي أشرّ منها).

«إذاً يا صديقي العزيز، الشعب لا يفقه من الأمر شيئاً. . . بحيث يكون من الأجدى لنا، ما إن نواجَهُ بسؤال مهمّ أو معقّد (غير أنّ الأسئلة المهمة نادراً ما تكون بسيطة)، لا أن نجري استفتاء شعبياً أو دورة نقاش في البرلمان - لأن النواب، كما تعلمون وأعلم، ليسوا أكثر كفايةً بكثير -، أن نعيّن لجنة خبراء، أو هيئة حكماء أو سواها. لندع القرار لأصحاب الكفاية أخيراً!». وقد تسير الأمور على خير ما يرام (وعلى هذا النحو تسير الأمور، منذ بعض الوقت، في اللجنة الأوروبية على سبيل المثال). ولكن ثمة مشكلة واحدة: وهي أننا إذا اعتمدنا هذا المنطق إلى النهاية، لا يعود الشعب هو سيّد نفسه، بل يكون الخبراء هم أسياد أنفسهم - ولا نعود في ظلّ ديموقراطيّة بمعنى الكلمة. لقد أعطيت السلطة لمن يعرفون؛ أي أننا انتزعناها من الآخرين جميعاً، الذين يشكلون الأغلبية. فما الذي يبقى من الديموقراطية؟ أخشى ألاّ يبقى سوى شبه ظاهري بها. بربريّة تكنوقراطيّة: طغيان الخبراء.

كنت أقول: هناك مدرستان، لأنّ في حالات أخرى، أو في أوساط أخرى (أو أحياناً في الأوساط والحالات نفسها ولكن في أوقات مختلفة)، قد يُقال لكم، حرفياً أو بما يفيد الآتي: «طبعاً يا صديقي العزيز، الشعب سيّد نفسه: نحن جميعاً ديموقراطيون. ولكن ينبغي أن تقرّ معي بأنّ حضور الدولة مبالغ به. . .» ربّما. لكنّ الأمر يغدو مقلقاً عندما تنشأ في آخر المطاف، ولفرط ما يتكرّر القول إنّ حضور الدولة مبالغ به، نزعةٌ في بعض الأذهان تقول إنّه لم يعد هناك حضور للدولة على الإطلاق، أو، في الأقلّ، إذا نحيّنا الهزل جانباً، لم يعد هناك سوى الحدّ الأدنى من حضور الدولة المقتصر، حصراً، على وظائفها الذائعة في الإدارة، والعدل والشرطة والدبلوماسيّة، والتي في تعاطيها مع المسائل الأخرى - أي التي في غالبيتها تكتسب في زمن السلم أهميّة بالغة -، تطلق العنان لآليات

الضبط الذاتي التي تمارسها السوق على ذاتها. ومجدداً نقول، للمناسبة، قد تسير الأمور جيّداً على هذا النحو! وتبقى المشكلة الوحيدة هي أنّ الشعب في مثل هذه الحال لم يعد سيّد نفسه بل رؤوس الأموال ومن يمتلكها. وبذلك لا نكون في ديموقراطية حقّيقية. بربريّة ليبرالية: طغيان السوق.

لِنُشِر في السياق إلى أنّ بربريتَي النسق رقم ١ هاتين، الليبرالية والتكنوقراطية، من شأنهما أن تكونا متساوقتين: إذ يكفي لذلك أن يكون الخبراء الذين تُرِك لهم تدبير الأعمال الجارية، من أصحاب النزعة الليبرالية المغالية... نعرف حالة واحدة على الأقلّ قد تكون مثلاً واضحاً على هذا التساوق. حالة التشيلي في عهد بينوشِه. تستولون على السلطة عقب انقلاب عسكري (فالشعب المؤلّف من عديمي الأهليّة الذين انتخبوا أليندي، يجد على هذا النحو نفسه خارج اللعبة لسنوات عديدة)، تغتالون حفنةً، وتعذّبون الكثيرين، غير أنّ تدبير الأعمال ليس مهنتكم: توكلون هذه المهمّة لبعض الخبراء، غالباً ما يكونون من خريجي أبرز جامعات أميركا الشمالية، من بينهم تلامذة أو زملاء (كانوا يسمّون آنذاك «فتية شيكاغو» – Chicago Boys) الشخصيّة الليبرالية الذائعة الصيت والمرشّحة لنيل جائزة نوبل، ميلتون فريدمان... إنّ السياسة الاقتصادية المتبعة معظم الأحيان في أنظمة الحكم اليمينية المتطرفة، تستلهم المبادئ الليبرالية علانية، لا بل مبادئ الليبرالية المغالية: خصخصة، إلغاء مراقبة الأسعار، انفتاح على المنافسة الدولية... بالاختصار، تنتزعون القدر الأكبر الممكن من السلطة من أيدي الدولة والنقابات وتمنحون القدر الأكبر الممكن منها للسوق وللمستثمرين... فما هي المحصلة؟ محصلة مذهلة: إذ تتوفّر لكم، خلال خمس عشرة سنة، أعلى معدّلات النموّ في أميركا اللاتينية بأسرها. قد يسأل أحدكم: «إذاً أين المشكلة؟» ما من مشكلات، إلاّ واحدة، وأترك لكم أن تحكموا إذا كانت مشكلة مهمّة أم لا: وهي أن التشيلي في عهد بينوشِه لم تكن ديموقراطيّة.

عندما صرّح الجنرال ديغول، في الستينات، بأنّ «سياسة فرنسا لا تُصنع في السلّة» (أي في البورصة)، لم يكن يعبّر بذلك عن مزاج شخصيّ وحسب. بل كان يذكّر بمبدأ جوهريّ لكلّ ديموقراطيّة جديرة بهذا الاسم: ففي الديموقراطيّة الشعب هو سيّد نفسه، ما يستبعد أن تكون الأسواق هي سيّدة نفسها. قد يجيب أحدكم

بأنّ مثل هذا من اليسير قوله اليوم كما في الستينات، ولكن من العسير (بسبب العولمة) تطبيقه. إني أوافق من يحتجّ بذلك. ولكن من أين تأتّى لكم أنه يتعيّن على الديموقراطية الاقتصار على ما هو يسير؟

ليس لنا إلاّ أن نتابع أخبار النزاعات القضائية بين «مايكروسوفت» والقضاء الأميركي... هل منطق السوق يحثّ على الاحتكار؟ ربّما. ولكن ثمة قانون يتصدّى للشركات الاحتكاريّة، ويجب أن يُطبّق. وكم يُسعدني أن تجري المنازعة القضائية في ذلك البلد بالذات، الذي يقال عنه، بحق، إنه الأكثر ليبرالية في العالم (على الأقل داخل حدوده)، وضدّ تلك المنشأة بالذات التي يقال عنها، بحق، إنها إحدى أقوى المنشآت في العالم، وأن يكون القضاء والمنشأة هناك قد عاودا اكتشاف هذه الفكرة البسيطة النافذة: وهي أن قانون الشعب الذي هو ليس سلعة (ليس للبيع) يجب أن يفرض نفسه على الأسواق، وليس العكس. أعلم جيداً أن هذا الأمر ليس أمراً بسيطاً أو يسيراً، وأنّ القضيّة لم تنتهِ بعد. ولكن حتّى في التباسها وترجّح ما قد ينجم عنها، أجد أنها كافية للتذكير بأن السوق، في الولايات المتحدة الأميركية، تبقى خاضعة للقانون. هذا أشبه بتحصيل الحاصل، وهو أمر ضروري أحياناً، عبر التذكير بالحقيقة التالية: الولايات المتحدة هي ديموقراطية. إذاً الشعب الأميركي هو سيّد نفسه، ما يستبعد، أو ينبغي له أن يستبعد (إذا أظهر الديموقراطيون حرصاً)، أن تكون «وال ستريت» هي السيّد.

البربريّة السياسيّة

مَثلٌ ثانٍ على البربريّة: السعي إلى إخضاع الأخلاق (النسق رقم ٣) للسياسة أو القانون (النسق رقم ٢). بربريّة سياسيّة أو قضائيّة: بربريّة المناضل الحزبي والقاضي. والسعي، هو هو، وراء إخضاع الأسمى للأدنى. في هذه الحالة أيضاً هناك مدرستان: بربريّة توتاليتارية، كما لدى لينين أو تروتسكي على سبيل المثال، أو بربريّة ديموقراطيّة بات خطرها، عندنا، أكثر فأكثر وضوحاً.

لا شكّ في أنّ البربريّة التوتاليتاريّة هي الأيسر ملاحظة من بين الاثنتين. ما هي الأخلاق؟ كان لينين يجيب، عام ١٩٢٠، في سياق خطابه أمام الشبيبة الشيوعية الروسيّة: «الأخلاق هي ما يخدم تقويض مجتمع المستغلّين البائد، وما

يخدم اتحاد العمّال قاطبة حول البروليتاريا التي تنشئ المجتمع الشيوعي الجديد». [1] فلا يُعقَل إذاً أن تكون الأخلاق مستقلّة عن السياسة. بل على العكس، ينبغي أن تكون خاضعة لها: «فيما يعنينا نحن، يكتب لينين، الأخلاق خاضعة لمصالح الصراع الطبقي الذي تخوضه البروليتاريا». [2] ما يوافق المرتجى بطبيعة الحال، ما دام القائل هو قائد الحزب الذي يُفترض به أن يمثّل المصالح الثوريّة للبروليتاريا المذكورة...

أمرٌ يوافق المُرتجى غير أنّه يبقى مجرّداً بعض الشيء. لذلك، بمضيّ بضعِ سنوات، سوف يسعى تروتسكي، وهو رجل عمليّ لا يُعنى إلاّ بالمحسوس، وراء مثلٍ يوضح الفكرة نفسها. فيسأل نفسه هل الإرهاب مقبول أخلاقياً على سبيل المثال؟ هل نمتلك الحقّ في اغتيال الناس، إعدام الرهائن، بمن فيهم من لم يرتكب ذنباً؟ ويجيب تروتسكي، ذو الفكر العملي الثاقب، بهذا الشأن قائلاً: «هذا رهنٌ بكلّ حالة على حدة». [3]

من وجهة نظره هذه لا يصعب تفهُّم ما يرمي إليه. هذا رهنٌ بكلّ حالة على حدة، لأنّ الإرهاب، في الأوضاع العادية، وخاصّة في أحوال السلم الأهلي، لا يجدي نفعاً، لا بل هو مضرّ سياسياً: فمن خلاله يصنع المرء لنفسه أعداءً. لذا يكون الإرهاب شرّاً من الناحية الأخلاقية. بالمقابل، قد يغدو الإرهاب أو الاغتيال، في أوضاعٍ ثوريّة، وخاصة في أحوال الحرب الأهلية، ضروريين سياسياً، وصائبين سياسياً، وتالياً مقبولين أخلاقياً.

ولكن دعونا لا نتسرّع في رجمنا المعنوي لمنشئ الجيش الأحمر. ذلك أن ما يقصد إليه تروتسكي هو اغتيال بعض المُضطَهِدين («لو يعمد أحد الثوريين إلى تفجير الجنرال فرنكو وهيئة أركانه»، كتب ذات مرّة)، وليس مستبعداً بالمطلق أن تكون مثل هذه الفعلة مبرّرة أخلاقياً في بعض الأحيان. ولكن الحاسم في تقرير

---

(١) لينين، «مهمّة اتحادات الشبيبة» (١٩٢٠)، في **النصوص الفلسفيّة**، منشورات Editions sociales، ١٩٨٢، ص٢٨٦.

(٢) نفسه، ص٢٨٥.

(٣) تروتسكي، **أخلاقهم وأخلاقنا**، ١٩٣٨، ترجمة ف. سرج، منشورات Editions de la Passion، ٢٠٠٣ (انظر، بخاصة صص ٣٩-٤٢ و٥١-٥٥).

ذلك هو الأخلاق لا السياسة. وإلاّ متى نتوقّف وعند أي حدّ؟ خاصّة أن تروتسكي يأخذ بعين الاعتبار من هم أبرياء تماماً (مثلاً الرهائن الذين لا تربطهم بمعسكر الخصم «إلاّ الروابط الطبقيّة والتضامن العائلي»[1]). هذا يتيح، في الأقلّ، يقول موضحاً، «إجراء فرزٍ واعٍ»: الأمر الذي لا بدّ أن يكون أفضل من إطلاق قذيفة «مدفع أو إلقاء قنبلة بواسطة طائرة، ضربَ عشواء قد ينال بسهولة ليس من الأعداء فقط بل ومن الأصدقاء أو أهلهم وأولادهم».[2] لفتةٌ كريمة. من منّا لا يرى أن ستالين لن يفعل سوى المضيّ إلى أبعد قليلاً في الوجهة نفسها؟

نص تروتسكي يتميّز عن نص لينين بما يتصف به من موهبة. غير أن هذا لا يحول دون كونه أشدّ فظاعة ربّما. راحة الضمير نفسها، العنف نفسه، ويقين الصواب نفسه. ولا يعود ذلك إلى طباعه التي لا تخلو من جاذبيّة، بقدر ما يعود إلى فكره. فإذا كان كلّ مفيدٍ سياسياً مبرّراً أخلاقياً، لا تعود الأخلاق سوى تبرير تلقائي للسياسة، سوى عكّاز لوجدانها ولراحة ضميرها. «إنّ مسائل الأخلاق الثوريّة، يكتب تروتسكي بوداعة ما بعدها وداعة، تختلط بمسائل الاستراتيجيّة والتكتيك الثوريين».[3] خلط بين الأنساق: طغيان النسق رقم ٢ على النسق رقم ٣. كما يكتب في موضع آخر: «إنّ الحكم الأخلاقي مشروط، ومعه الحكم السياسيّ، بالضرورات الداخليّة للصراع».[4] كان من شأن ستالين أن يكتب شيئاً مماثلاً. ولكن عندئذ ما الذي يتبقّى من الأخلاق؟ لا يتبقّى منها شيء مستقلّ بذاته، أو شيء جذري. رضوخ الأخلاق للسياسة (الحَسَنُ أخلاقياً هو الصائب سياسياً): بربريّة سياسيّة، وفي هذه الحالة بربريّة توتاليتاريّة.

دعونا لا نغفل حقيقة أنّه قد توجد بربريّة سياسية أخرى وهي، وإن كانت أقلّ

---

(١) نفسه، ص ٦٣-٦٤. مثل الرهائن هو مثل حسّاس بالنسبة لتروتسكي، ذلك أنّه عمل عام ١٩١٩ على تبني مرسوم بشأن الرهائن يقرّ هو بتحمّل «المسؤولية الكاملة عنه» وسيواصل الدفاع عنه وتبريره حتّى عامَ ١٩٣٨. انظر بهذا الشأن ص ٣٩-٤٢ («الثورة والرهائن»)، و٦٢-٦٤ («مرّة أخرى بشأن الرهائن»).

(٢) نفسه، ص ٦٣-٦٤.

(٣) نفسه، ص ٥٢.

(٤) نفسه، ص ٥٣.

تظاهراً وأسلس قياداً على الأرجح، ليست، أو الأحرى ليست في بلادنا، أقلّ خطراً. راحة الضمير شائعة عندنا أيضاً، أقصد لدى الديموقراطيين. لا بل لعلّ هذا ما يجعلها اليوم أشدّ خطراً. فإذا كانت الديموقراطية هي، كما نقول جميعاً، أفضل الأنظمة، فلماذا نُخضِع لها الأخلاقَ أيضاً؟ هذا ما أسمّيه بربريّة ديموقراطية. ماذا أعني بذلك؟ الأمر عينه كما في البربريّة التوتاليتارية: خضوع الأخلاق (النسق رقم ٣) للسياسة (النسق رقم ٢)، ولكن لسياسة ديموقراطية. فعندما يأتي اليوم الذي يقتنع فيه جميع مواطنينا بأن ما هو شرعي هو أخلاقي بالضرورة، أو بعبارة أخرى، اليوم الذي تقوم فيه الشرعيّة مقام الأخلاقية، وتقوم الديموقراطية مقام الضمير، والحقوق (بالمعنى القانوني للعبارة) مقام الواجبات، لن تعود هناك أخلاقية ولا ضمير ولا واجبات. فيسود عهد الوغد الملتزم بالشرعيّة المطمئن المُريح الديموقراطي. «ما من قانون يحظر الأنانية. فبأي حقّ تأخذون عليّ كوني أنانياً؟ إني أسدّد ضرائبي، ولم أقتل أو أسرق يوماً، وألتزم التوقف عند إشارات المرور... فلن أقلق، فوق ذلك، لحالِ الفقراء!».

ما سبق يطرح علينا مشكلات على قدرٍ أكبر من الصعوبة. فعندما يذكّرنا يوحنا بولس الثاني، في أحد إرشاداته، بأنّ الإباحة القانونية للإجهاض لا تأتي إطلاقاً على ذكر أخلاقيته، لا شكّ في أنه يكون محقاً في قوله.[1] كما يكون مخطئاً عندما يعترض، بذريعة لاأخلاقيتها المزعومة، على التشريع القانوني للقوانين التي تبيح الإجهاض، في الحدود التي تعلمون، في هذا البلد أو ذاك.[2] أمّا بشأن المشكلات القانونية فأجدني معارضاً لمواقف الفاتيكان. إذ يبدو لي قانون فايل Veil ليس شرعياً من وجهة نظر قانونية وحسب، بل يبدو لي أيضاً مبرّراً أخلاقياً: لقد ناضلت لأجله قبل إقراره، وسأناضل دفاعاً عنه إذا اتضح أنه مهدّد. ولكنّ المهمّ هو أنّ قانون فايل لا يقرّر بأن الإجهاض بريء أخلاقياً، كما

---

(١) يوحنا بولس الثاني، **إنجيل الحياة**، ترجمة، منشورات Cerf/Flammarion، ١٩٩٥. انظر أيضاً، للمؤلف نفسه، **رسالة إلى العوائل**، منشورات Mame/Plon، ١٩٩٤.

(٢) «إنّ القوانين التي تبيح وتحثّ على الإجهاض والموت الرحيم، تتعارض ليس فقط مع صالح الفرد بل أيضاً مع الصالح العام»، وهي، تالياً، «مجرّدة من أي قيمة قانونية أصيلة» (**إنجيل الحياة**، ص١١٦؛ التشديد منّي)

لا يقرّر بأن الإجهاض أثيمٌ أخلاقياً. فالقانون لا يقرّر الخير والشرّ: بل يقرّر ما هو مباح وما هو محظور من قبل الدولة. وهما أمران غير متماثلين! ففي قانون فايل، يقول لنا المشرّع بهذا الخصوص ما يلي: «أنا، الدولة (أو أنا، الشعب السيّد)، أعتبر أنّ الإجهاض ليس مشكلتي، لأنّ الإجهاض مشكلة أخلاقية؛ وفي ظل غياب إجماع بشأنه بين الفرنسيين، أحيله، بما هو مشكلة أخلاقية، على الأفراد المعنيين به». لهذا السبب، أجد أن القانون جيّد: إذ لا أحد يسعه الحكم بالنيابة عن الأزواج - وأولاً بالنيابة عن المرأة - الذين يواجهون هذه المشكلة. ولكن لهذا السبب أيضاً يتوجّب على كلّ فرد معنيّ بالأمر أن يسأل نفسه بشأنه، وأن يقرّر، هو، عن نفسه! وجه المخاطرة هنا يكمن في أن التشريع، كلّ تشريع، لا بدّ أن يؤدي إلى الاستسهالِ: فحين لا يعود الإجهاض شأناً من شؤون الدولة، يخلص البعض إلى الاعتقاد (والرجال، كما يبدو لي، أكثر من النساء المعنيات مباشرة به) بأنه لم يعد هناك مشكلة في الأصل. وطبعاً مثل هذا الاعتقاد خاطئ جداً. ذلك أن كون الإجهاض مباحاً قانونياً والموت الرحيم محظوراً قانونياً، على سبيل المثال لا الحصر، لا ينبئ بشيء إطلاقاً حول أخلاقية الإجهاض أو الموت الرحيم (أو الأحرى، ما دام الأمر يتعلّق هنا بحالات بعينها، حول هذا الإجهاض أو ذاك الموت الرحيم). الشرعيّ ليس هو الخير. واللاشرعي ليس هو الشرّ. وعندما نغفل هذا الفرق مكتفين باحترام الشرعيّة (عندما يقوم احترام الديموقراطية مقام الضمير)، نغدو في ظلّ البربريّة الديموقراطية.

البربريّة الواعظة بالأخلاق

مثل آخر على بربريّة ممكنة: إخضاع النسق رقم ٤، أي الحبّ، للنسق رقم ٣، أي الأخلاق. نواجه هنا خطر بربريّة وعظيّة، أو ذات طابع أخلاقي. خذوا مثلاً سان جوست **Saint-Just** الذي أراد أن يفرض ديكتاتوريّة الفضيلة، أو الخميني الذي دعا إلى مكافحة تنانير الميني جوب والعشّاق. نسق أخلاقي: طغيان الطُهرانيين (البيوريتانيين).

أو ذلك الميل، الأشدّ بساطة وعاديّة وطبيعيّة، إلى تقبّل الناس قياساً بأخلاقهم. ما الذي لا يمكن أن نتفهّمه في سلوك مماثل؟ إذ ليس مطلوباً أن يتقبّل

أحدنا أوغاد الناس مثل أخيارهم. . . بلى، نحن جميعاً فُطرنا على هذا الميل. وأكتفي، لمن يبدون حساسية ما حيال هذا التقليد، بالتذكير بأنّ حبّ الناس بالتناسب مع درجة أخلاقيتهم، هو النقيض التام ليس للشغف (انظر بروست) وحسب، وليس لأي حبّ غير مشروط (مثلا حبّ الوالدين لأولادهما) وحسب، بل هو أيضاً، لا بل خاصّة، نقيض الإحسان (أو المحبّة) - الذي شاعت المفارقة الخاصّة به أن يكون هو الحبّ غير المتناسب مع القيمة الأخلاقية لموضوعه. وينبغي ألاّ ننسى، ولعلّ هذا هو أعمق ما في التقليد المسيحي، أن المسيح جاء أوّلاً من أجل الخَطَأة.

بربرية أخلاقيّات؟

إذا كنّا لا نعترف إلاّ بهذه الأنساق، ينبغي لنا إذاً أن نتوقف عند هذا الحدّ. ولكن ماذا عن الذين يؤمنون بنسقٍ خامس؟ الذين يؤمنون بالألوهة والخارق والمتسامي؟ عندئذ يمكن الحديث عن بربريّة أخلاقيات من شأنها اختزال النسق الإلهي وإخضاعه لنسق الأخلاقيات - أخضاع الله للحبّ البشري، والتسامي للشهود، أي إخضاع النسق رقم ٥ للنسق رقم ٤ . ربّما اقتضى سؤال اللاهوتيين. غير أنني لستُ على بيّنةٍ من أن بعض الغوايات الإنسانية النزعة أو التي ترى أن الإنسان هو محور الكون (التي تصدّى لها بسكال طويلاً[١]) لا ينتمي فعلاً، من زاوية نظر لاهوتية، إلى هذا الميل. لفرط ما تردّد أن الله محبّة، خلُص البعض إلى أن كلّ حبّ هو إلهيّ. ولفرط ما احتفيَ بالله الذي جُعِلَ إنساناً (يسوع المسيح) خَلُصَ البعض إلى الاعتقاد بأن الإنسان هو الله. تأليه الإنسان، وأنسنة الله. . . في نظر الملاحدة أو اللاأدريين، لا يمكن لما سبق إلاّ أن يكون مُجازاً أو مثالاً نظرياً، قد نجدهما مشروعين (بما أن النسق رقم ٥ لا وجود له، برأيهم، إلاّ في مخيّلة البشر أو في نفوسهم). وهذا ما لا يشقّ العثور عليه لدى فويرباخ كما لدى ألان، أو أقرب عهداً، لدى صديقي لوك فيري.[٢] ولكن ماذا عن هذا

---

(١) انظر كتاب هنري غوهييه الجميل، **النزوع ضدّ النزعة الإنسانية في القرن السابع عشر**، منشورات Vrin، ١٩٨٧ (وخاصّة الفصلين ٩ و١٠)

(٢) لودفيغ فويرباخ، **جوهر المسيحيّة**، ١٨٤١، ترجمة، ج.-ب. أوزييه، منشورات Maspero، =

كلّه لدى المؤمنين؟ هل يبقى هذا الله الخاضع للحبّ البشري هو الله؟ وهذا الإنسان المؤلّه ألم يغدو وثناً؟ أليس هذا النزوع الإنسانوي، كما كان يسمّيه فويرباخ، هو أسوأ من الإلحاد (الذي ينكر الله لكنّه لا يسعى وراء استبداله)؟ أليس هذا النزوع الإنساني - من وجهة نظر دينية - بمثابة بربريّة أخلاقيّة؟

طغيان الأعلى: النزعة الملائكيّة

الغواية الأخرى، النقيض، التفاهة الأخرى، الطغيان الآخر، هو ما أسمّيه النزعة الملائكيّة. إنها بموازاة البربريّة. هناك خلط بين الأنساق في كلتا الحالين، ولكن وفق تراتبٍ معكوس. البربريّة هي السعي لإخضاع الأسمى للأدنى. أمّا النزعة الملائكيّة فهي زعم إلغاء الأدنى باسم الأسمى.

والحق إنني أقترح عليكم أن تسمّوا ب«نزعة ملائكية» التفاهة، الخلط بين الأنساق، الطغيان، التي تزعم إلغاء أو تفكيك بنية نسق ما باسم نسق أسمى منه. فالنزعة الملائكيّة هي طغيان الأعلى - طغيان الأنساق العليا.

الملائكيّة السياسيّة أو القانونية

مَثلٌ على النزعة الملائكيّة. زعم إلغاء القيود الاقتصاديّة والتقنية والعلمية (قيود النسق رقم ١)، باسم السياسة أو القانون (باسم النسق رقم ٢): ملائكية سياسية أو قانونية.

ماذا يشبه هذا الأمر أن يكون بالملموس؟ في الغالب يتخذ شكل النزوع الإرادوي، بالمعنى السيئ للكلمة.[1] فلنتذكّر حركة اليسار عام ١٩٨١. ما الذي قاله اليسار بشأن البطالة؟ قال جوهرياً ما معناه: «أن التغلب على البطالة هو مسألة

= ١٩٨٦، طبعة جديدة، ١٩٨٢ (انظر أيضاً التقديم الأنيق الذي أفرده له جان سالم، **قراءة مخاتلة للنصوص المقدّسة. جوهر المسيحية لفويرباخ**، منشورات Encre Marine، ٢٠٠٣)؛ ألان، **الآلهة**، منشورات Gallimard، ١٩٣٠؛ لوك فيري، **الإنسان - الإله أو معنى الحياة**، منشورات Grasset، ١٩٩٦.

(١) الذي يبدو لي المعنى الحقيقي (وسوى ذلك لا يكون إلاّ مرادفاً مفرطاً في إدّعائه «للإرادة»: «إبداء نزوع إرادويّ» بالمعنى الإيجابي للكلمة، هو ببساطة إبداء إرادة) وهو، على كلّ حال، المعنى الأوّل، في اللغة الدارجة على الأقل.

إرادة سياسية». وبمضيّ ولايتين رئاسيتين، كما تعلمون، تضاعف عدد العاطلين عن العمل... ثمّ لنتذكّر شيراك، عام ١٩٩٥. ماذا قال؟ جوهرياً، وهنا وجه الغرابة، قال الشيء عينه: «التغلّب على البطالة، هو مسألة إرادة سياسية». بمضي سنتين لبث عدد العاطلين عن العمل على حاله، ولكن عند أعلى المعدّلات، وخسر شيراك الأكثريّة التي أوصلته إلى سدّة الرئاسة... فمن منّا قد يحسب أن أوضاع البطالة تفاقمت أو بقيت على حالها لأنّ ميتران أو شيراك قد نسيا، سهواً، أن يريدا؟ بل على العكس، من منّا لا يرى هذه الحقيقة البسيطة المُرّة (ولكن كونها مرّة ليس سبباً كافياً لإغفالها أو التغافل عنها) وهي أنّ التغلّب على البطالة ليس مسألة إرادة سياسية؟ وبرهاني على ذلك هو أن أقوى تعبيرات الإرادة السياسية، في دولة قانون، هو القانون. والحال أنّه من الممكن، عبر الاقتراع، إقرار قانون لمكافحة البطالة («لجعل البطالة خارجة على القانون»، كما صرّح أحدهم، بما يشكّل مثالاً معبّراً عن التفاهة بالمعنى البسكالي...)، غير أنّ مثل هذا القانون لن يكون كافياً لإيجاد فرصة عمل واحدة.

نشهد كلّ عام في باريس تظاهر أناس يرفعون لافتة تقول: «التغلّب على (مرض) السيدا، هو مسألة إرادة سياسيّة!» أفهم جيّداً القصد مما يقولون، كما في حالة البطالة، فلستُ أشدّ حمقاً من سواي. بديهيّ أننا كلّما أنفقنا المزيد من المال العام (وهذا أمر يتعلّق بالإرادة السياسية عبر الاقتراع على الموازنة) على البحوث العلمية والتوعية والوقاية، ازدادت، على المدى البعيد، فرص التغلّب على (مرض) السيدا. وكلّما أنفقنا المزيد على التأهيل المهني وخفض النفقات أو الاستثمارات العامّة، ازدادت، على المدى البعيد، فرص تراجع البطالة. غير أنّ هذا لا يحول دون كون الشعار المرفوع، إذا أخذ بحرفيته، أقرب إلى التفاهة. فالتغلّب على السيدا ليس مسألة إرادة سياسية: قد نعمل على إقرار قانون لمكافحة السيدا، غير أن القرار لن يشفي مريضاً واحداً. واعذروني إذا كنت أذكر هنا بالحقيقة التالية: إن التغلّب على السيدا ليس مسألة إرادة سياسية؛ إنّه مشكلة طبية تُطرح، بهذا المعنى، على مستوى النسق رقم ١ ولا يمكن حلّها إلاّ على مستوى النسق رقم ١. وجُلّ ما نستطيع (ما يجب) أن نطلبه من الدولة، ومن أنفسنا، نحن جميعاً، كمواطنين، هو بذل المُستطاع (على مستوى النسق رقم ٢: تخصيص

مبالغ مالية، وسوى ذلك) لإيجاد حلّ للمشكلة بأسرع ما يمكن على مستوى النسق الخاص بها، أي على مستوى النسق العلمي والتقني، أي بما تتيحه الوسائل الطبيّة. وبديهيّ أن يتطلّب القيام بذلك إرادة سياسية. ولكن من قبيل العبث القول إنّها قد تكون كافية. لقد أُنفق على مكافحة (مرض) الكَلَب من المال والجهد أقلّ بكثير (أي قدر أقل من «الإرادة السياسية») مما أنفق على السرطان. ولكن تمّ التغلب على الكَلَب؛ ولم يتم التغلّب على السرطان. لماذا؟ لأنّ الإرادة لم تكن يوماً كافية بذاتها لإيجاد حلّ لمشكلة علمية مهما كانت.

وقد أقول الشيء نفسَه، حتّى لو كان ذلك من باب المماثلة، عن مكافحة البطالة. لا يمكن للتغلّب على البطالة أن يكون مسألة إرادة سياسية: فالبطالة هي مشكلة اقتصادية تُطرح، بما هي كذلك، على مستوى النسق رقم ١ ولا يمكن أن يتمّ حلّها إلاّ على مستوى النسق رقم ١. وجلّ ما نستطيع (ما يجب) أن نطلبه من السياسيين، ومن الدولة ومن أنفسنا كمواطنين، هو بذل المُستطاع، على مستوى النسق رقم ٢ (مثلاً خفض المدّة القانونية لدوام العمل، لمن يحسبون أنّ مثل هذا الحل قد يكون ناجعاً، أو اعتماد المزيد من المرونة لمن يفضّلون الحلّ الثاني: هذا بعض ما هو مطروح اليوم)، لكي يتمّ حلّ هذه المشكلة على مستوى النسق الخاص بها، أي من زاوية نظر اقتصادية. أمّا الزعم بأنّه قد يوجد حلّ بجرّة قلم أو بمادّة قانونية، على مستوى النسق رقم ٢، لمشكلة مطروحة على مستوى النسق رقم ١، فهو، بالطبع، توهّم ما بعده توهّم: إنّه إبداء لنزوع ملائكيّ واضح.

صدّقوا إن قلت لكم إنّ هذه الحقيقة لا تسعدني على الإطلاق. وكم أودّ فعلاً أن يكون التغلّب على (مرض) السيدا والبطالة مسألة إرادة سياسية - لأنّه لو كان كذلك لكانت هاتان المشكلتان قد وجدتا الآن حلاّ، من دون شك، أو لكنا في طريقنا إلى إيجاد حلّ لهما. ولكن، للأسف، من منّا لا يرى أنّ هذه ليست حالنا؟

الملائكية الأخلاقية

مَثَلٌ آخرُ على الملائكيّة. زَعمُ إلغاء مقتضيات وقيود النسق رقم ٢ (مقتضيات وقيود السياسة أو القانون) باسم الأخلاق (باسم النسق رقم ٣): ملائكيّة أخلاقية.

كيف يكون ذلك بالملموس؟ إنّه بالضبط أشبه بـ«الجيل الأخلاقي» الذي أتيت على ذكره في مطلع كلامي. ماذا نفعل بمواجهة البؤس؟ المطاعم الخيريّة. وفي مجال السياسة الخارجية، ماذا نفعل مثلاً في مواجهة الحرب؟ العمل الإنساني الخيري. وماذا عن مشكلات الهجرة واندماج المهاجرين؟ SOS Racisme. إذ يُعمَل على تحويل المشكلات السياسيّة جميعها (على مستوى النسق رقم ٢) إلى مشكلات أخلاقية (على مستوى النسق رقم ٣)، ما يشكّل الوسيلة المثلى لعدم حلّها على الإطلاق.

إذا كنتم تعتمدون على المطاعم الخيريّة للتغلّب على البؤس والاستبعاد، وإذا كنتم تعتمدون على العمل الإنساني الخيري لكي يقوم مقامَ السياسة الخارجية، وعلى مناهضة العنصرية لتقوم مقامَ سياسة فعلية للهجرة، فأنتم، من دون شكّ، واهمون: أنتم بذلك تظهرون نزعة ملائكية - وهو أمر تافهٌ إذا كنتم في صفوف المعارضة، وأمر يمتّ إلى الطغيان إذا كنتم في سدّة السلطة، أو إذا مَلَكتم بعضَ السلطان (إنّه إذاً طغيان، ولنذكر الأمرَ في السياق لا أكثر، لمن امتلكوا سلطاناً إعلامياً: طغيان المشاعر النبيلة).

ملائكية الأخلاقيّات

مَثَلٌ ثالث على الملائكيّة. زعم إلغاء مقتضيات وقيود الأخلاق، أي الأنساق الثلاثة الأولى، باسم النسق رقم ٤ - باسم الأخلاقيات، باسم الحبّ: ملائكيّة الأخلاقيات، وملائكيّة الحبّ. كيف يكون ذلك بالملموس؟ إنّه أشبه بإيديولوجية سلام وحبّ لهامشيي (ومنهم الهيبيّون - م) السبعينات. لا نرى اليوم من هؤلاء ما كنّا نراه آنذاك، ولكن قد تصادف أحدهم، أحياناً، فيفسّر لك، ساهياً متعثّراً، في الأغلب، بكلامه، لأسبابٍ شتّى، لكنّه يفسّر لك في آخر الأمر ما معناه الآتي: «أنا لا أحتاج إلى أخلاق؛ لا أحتاج إلى سياسة؛ لا أحتاج إلى تقنية: فالحبّ يكفي!» وينبغي أن يكون جوابك لا، طبعاً، الحبّ لا يكفي. أو بعبارة أوضح يجب أن يكون جوابك: كفّ قليلاً عن التوهّم بأنك يسوع المسيح! ابدأ أولاً بأداء واجبك، على مستوى النسق رقم ٣، وقيد اسمك في لوائح الشطب الانتخابية، على مستوى النسق رقم ٢، وبتعلّم مهنة، على مستوى النسق رقم ١. أمّا إذا كنت

تعتمد على الحبّ لحل أي مشكلة، مهما كانت، في كلٍّ من هذه الأنساق الثلاثة، فلا بدّ أن تكون واهماً: وموقفك هذا ينمّ عن نزعة ملائكيّة.

الملائكيّة الدينية

وأخيراً، مَثَلٌ أخير على الملائكيّة. السعي وراء إلغاء مقتضيات وقيود الحبّ، أي الأنساق الأربعة الأولى، باسم نسقٍ مفترض رقم ٥ - باسم النسق الإلهي أو الخارق للطبيعة. ملائكيّة دينية: نزعة أصولية. مثلاً رغبة المرء أن يقرّر الدين الخيرَ والشرّ (على مستوى النسق رقم ٣) والشرعي وغير الشرعي (على مستوى النسق رقم ٢)، والخطأ والصواب (على مستوى النسق رقم ١)... على الفور يتبادر إلى الذهن مَثَلُ الأصولية الإسلامية، ولا نخطئ إذ نفعل: بسببٍ من الشريعة. إذا كان ينبغي فرض الشريعة على الجميع، فما الجدوى من الديموقراطية؟ وإذا كان الله هو سيّد المصير، فكيف للشعب أن يكون سيّد نفسه؟ ولكن قد توجد أيضاً، وهي موجودة بالفعل، أصولية مسيحيّة: مثلاً تلك الشِيَع البروتستانتية التي تدعو، في الولايات المتحدة، إلى حظر تدريس الداروينية في المدارس بذريعة أنها مخالفة لأحكام سفر التكوين في الكتاب المقدّس... لن أتوقّف طويلاً عند هذه النقطة، ولكنني أنتهزها مناسبة للتذكير، مع راينر ماريا ريلكه، بأنّ «كلّ ملاكٍ مرعب». فالملائكيّة ليست أقل خطورة من البربريّة، وقد تكون أحياناً أشد هولاً منها. إذ لطالما أُبيح للنفسِ ارتكاب الأسوأ باسم الخير. ومثال ذلك، كما لا يخفى على أحد، الحملة الصليبيّة وكلّ الفظائع التي صاحبتها. وما زال التقليد سائراً إلى اليوم. فلو أنّ بوش وبن لادن لم يكونا مقتنعين إلى هذا الحدّ بأنهما يمثّلان الخير (النسق رقم ٣)، لا بل الله بنفسه (النسق رقم ٥)، لتوقّعنا من سياستهما ما هو أقلّ هولاً. ولينين أو تروتسكي، لو أنهما لم يؤمنا فعلاً بالشيوعيّة، لكانا أقلّ استخفافاً بأحكام الإعدام، ولكانت التصفيات التي ارتكبوها أقل اتساعاً وعدداً.

يظهر المثل الأخير أنّ البربريّة والملائكية قد تساوي إحداهما الأخرى. فإخضاع الأخلاق للسياسة، على غرار لينين أو تروتسكي، هو من قبيل البربريّة. ولكن إخضاع السياسة والقانون ليوتوبيا نبيلة على المستوى الأخلاقي (مجتمع

سلام، ووفرة وحريّة ومساواة وإخاء وسعادة. . .) كما أراد ماركس، وكما أراد لينين وتروتسكي من دون أدنى شك، لهو أقرب إلى النزوع الملائكي. لكننا، جميعاً، ندرك العواقب التي نجمت من هذا التقاطع المخيف.

قد يتعيّن، من وجهة النظر هذه، أن نعاود قراءة ما كتبه لوي ألتوسير عن ستالين. إذ غالباً ما كان عرضةً لسوء الفهم. كان ألتوسير يندّد، في معرض فضحه «للإنحراف الستاليني»، بثنائية النزعة الإنسانية المغالية والنزعة الاقتصادية المفرطة.[1] أثار قوله هذا صدمة: الكلام على النزعة الإنسانية في معرض كلامه على الغولاغ! مع أنّ هذا الجمع بين الغولاغ والنزعة الإنسانية يتطابق مع ظاهر خطاب الستالينيين، الذي من السذاجة بمكان الاعتقاد بأنه كان كذباً محضاً أو خبثاً محضاً. كان ستالين يقول: «الإنسان هو رأس المال الأثمن». لا أدري إذا كان يؤمن بذلك. ولكن معظم الستالينيين كانوا يؤمنون به، ومن دون اعتقاد المناضلين هذا، لوقفَ ستالين عاجزاً حيال أي شيء. بديهي أنّ ما سبق لا ينقض النزعة الإنسانية؛ غير أنّه يذكّرنا بأنّ حتى هذه النزعة قد تنطوي على مخاطر. فمن أجل خير البشريّة دُفِعَ ملايين الكائنات البشريّة إلى الموت. قد يكون ذلك من قبيل النزوع الإنساني الطوباوي، أو النزوع الإنساني المُميت، أو الإجرامي، لكنّه، في آخر الأمر، نزوع إنساني. وقد جرى ذلك عبر إغفال القواعد القانونية، بما فيها السوفياتية. فكان خرقاً للنسق رقم ٢ باسم النسق رقم ٣: ملائكية ذات نزعة إنسانية.

والحال أنّ السياسة كانت تميل، في الأثناء، إلى مزيد من الرضوخ لمقتضيات اقتصادٍ مُؤمَّم. هذا ما يسمّيه ألتوسير «النزوع الاقتصادي المفرط» على الطريقة الستالينية، الذي هو بربريّة تكنوقراطية (في مثل هذه الحالة، في صيغته الجَمعيّة). التفاهة لا تخضع لمبدأ عدم التناقض. وكذلك الطغيان. من هنا يتأتّى الطابع الكاريكاتوري الذي تتخذه في معظم الأحيان. إذ يجري الاعتداء على الحقّ باسم الأخلاق (ملائكية ذات نزعةٍ إنسانية)، وفي الوقت نفسه يُعمَدُ إلى التضحية بالكائنات البشريّة وبالحريات الفردية لضروراتٍ «علمية» تقتضيها الخطّة

(١) لوي ألتوسير، «هامش على نقد عبادة الشخصيّة»، ضمن «ردّ على جون لويس»، المذكور، ص٧٧-٩٨.

الخمسيّة، أو تقتضيها خطّة التصنيع أو، في مكان آخر، التي تقتضيها «القفزة الكبرى» إلى الأمام (بربريّة تكنوقراطية: نزعة اقتصاديّة مفرطة). فعندما يجري الخلط بين الأنساق، لا يعود ثمّة ما يحول دون أن يجري الخلط في الاتجاهين معاً. مثل هذه التفاهة تقتل (نحو عشرين مليون قتيل في الاتحاد السوفياتي، وثلاثة عشر مليوناً في الصين، فقط في غضون السنوات الثلاث التي شهدت القفزة الكبرى إلى الأمام)، لكنّها نادراً ما تقتل المسؤولين عنها.

مسؤولية وتضامن

تكمن الصعوبة، كما تعلمون جيّداً، في أننا جميعاً نقيمُ على الدوام في هذه الأنساق الأربعة في وقتٍ معاً (وأدع الخامس جانباً، لأنني لا أؤمن به)، ولا شيء يضمن أنّها تتخذ جميعها الوجهة نفسها لاختلاف بنائها الداخلي واستقلالها عن بعضها البعض.

أن تتخذ الوجهة نفسها أحياناً، لهو أمرٌ ممكن، بالطبع، لا بل ومُستحسَن أيضاً! ففي أوقاتٍ مماثلة يكون كلّ شيء يسيراً وفي المتناول، خاصّة لمديري المنشآت. إنّها أوقات الغبطة. فقد يحدث للمرء، فيما هو يؤدّي جيّداً عمله ويكسب مالاً وفيراً في النسق رقم ١، أن يحترم القانون احتراماً تامّاً في النسق رقم ٢، وأن يؤدي واجبه، في النسق رقم ٣، وأن يتصرّف بدافع الحبّ، في النسق رقم ٤. فلا يؤخذ عليه بالطبع أن يفعل! لا بل أقول: «سر قُدُماً فيما تفعل!» وأكتفي من النُصحِ بقولي: «ثمّ تمتّع بما أنت فيه... لأنّه لن يدوم!» إذ لا يُعقَل أن يدوم. فما من سبب واحد يدعو أربعة أنساق مختلفة، وخاضعة لبنية داخلية مختلفة، لأن تتخذ على الدوام وحيثما كان، الوجهةَ نفسها. فعندما يكون ذلك واقعاً، ليس عليكم إلاّ أن تنتهزوا الفرصة والانتفاع ما أمكنكم مما هو حاصل لكم. وعندما لا يكون واقعاً عليكم الاختيار بين الأنساق الأربعة، في ظلّ هذا الظرف أو ذاك أيّها تفضّلون.

المسؤولية

هذا الاختيار هو ما أسمّيه مسؤوليتنا. وهو يتصل بمنطق القرار: ليس مشكلة

ينبغي حلّها. بل هو اختيار نضطلع به لا يخلو من أولويات وتضحيات. في بلادنا غالباً ما يكون أصحاب الكفاءات المهنيّة غير مهيّئين لأمر كهذا. ذلك أنّ الكثيرين منهم امتلكوا ثقافة مهندسٍ أو عالِم: واعتادوا أن يكون لمشكلة ما حلّ واحد - ووحيد، بحيث أنّ كلّ ذهن يتمتّع بالكفاية، ولو توسّل الطرائق المختلفة، سيتوصّل إلى النتيجة نفسها. أشبه بمعادلة حسابيّة: فما إن يُعرَف العدد المجهول = X، تجد المسألة حلّها. غير أنّ هذا لا يجدي في مجالاتٍ نظريّة متجانسة (الفيزياء مثلاً، أو الاقتصاد...)، وعلى الأخص عندما ينبغي للقرار أن يُجبَه بأنساقٍ متعدّدة أو مستوياتٍ غير متجانسة، لكلّ منها منطقه الخاص، وتماسكه، وضرورته، التي لا يمكن ردّها إلى منطق وتماسك وضرورة الأنساق أو المستويات الأخرى. لذا ينبغي لنا أن نتكلّم على المسؤولية لا على الكفاية. لا لأن هذه غير ضروريّة (فافتقاد الكفاية في حال امتلاك سلطان ما يفضي على الدوام إلى انعدام المسؤولية)، بل لأنها غير كافيّة؛ فالكفاية تعني القدرة على حلّ مشكلة؛ أمّا المسؤولية فهي القدرة على اتخاذ قرار، حتّى في ظلّ أوضاع معقّدة وغير مؤكّدة، وعلى الأخص عندما يكون هذا القرار، وهو دائماً كذلك، متصلاً بأكثر من نسق في وقتٍ معاً. المسؤولية، بحسب فهمي للعبارة، هي إذاً نقيض الطغيان بحسب بسكال: إنها الاضطلاع بالسلطان الذي تمتلكه - كلّ السلطان الذي تمتلكه -، في كلّ من الأنساق الأربعة هذه، من دون الخلط بينها، ومن دون اختزالها جميعها في واحد منها، والاختيار، بحسب كلّ حالة على حدة، عندما تتعارض فيما بينها، إلى أيّ الأنساق من بين هذه الأربعة، في هذا الظرف أو ذاك، تقرّر أن تخضع نفسك أولاً.

أقول «في كلّ حالة على حدة»، و«في ظلّ هذا الظرف أو ذاك» لأنّ لا وجود لقاعدة عامّة في هذا المجال. لا يُعقَل أن توجد قاعدة عامّة. تخيّلوا مدير منشأة، في القاعة، يقول لنا أو يقول في سرّه: «في حال التعارض بين الأنساق الأربعة دائماً أرضخ بالأولوية للنسق رقم ٤: الأخلاقيات أولاً، الحبّ أولاً!» في حال مماثلة إمّا أن يكون ساذجاً وإمّا أن يكون قديساً قديس. والحال أنّ هاتين الفئتين لا تحظيان بما تستحقانه من التمثيل في عداد مديري منشآتنا: السُذَّجُ عاجزون، والقديسون، إذا جاز لي القول، ينبغي لهم أن يبذلوا المزيد.

أمّا من قد يحدّث نفسه قائلاً: «عندما يسود التعارض بين هذا أو ذاك من هذه الأنساق الأربعة، دائماً أرضخ بالأولوية للنسق رقم ١: الكفاءة أولاً، وحسن الأداء، والأعمال...»، هكذا ينشئ بنفسه رسماً للوغد الكفء والبارع - وهو دور لا يرغب أحدٌ، أو تقريباً لا أحد، في أدائه لوقتٍ طويل. أمّا الآخرون جميعاً، أي أنتم وأنا، ونحن لسنا بالتأكيد لا ساذجين ولا قديسين وفي الوقت نفسه لا نرغب في أن نكون أوغاداً من ذوي الكفاءة والبراعة، فسنختار، في كلّ حالة على حدة، إلى أيّ من هذه الأنساق الأربعة، سنرضخ، بالأولوية، في ظل هذا الظرف أو ذاك. لا أحد يستطيع أن يفعل ذلك بالنيابة عنا. لهذا السبب أقول إنّ المسؤولية، بالمعنى الذي أقصده، هي دائماً شخصيّة. ولا توجد، بحسب ألان، إلاّ عبر «الذات الفريدة: أنا». ولا يضطلع بها أحد، بحسب ألان أيضاً، إلاّ «بمفردِه، وعلى نحوٍ جامع». غير أن هذا لا يحول دون اتخاذ قرار في إطار فريق. وإنْ كان الفريق نفسه لا يُعفي أيّاً من أفراده من المسؤولية التي اضطلع بها في إطاره.

أتخيّل أنّ الكثيرين منكم، ربّما أغلبيتكم، يعملون في منشأة، وأن بعضكم يضطلع بمناصب قيادية فيها... لهؤلاء أتوجه بقولي الآتي: بوسعكم أن تنيبوا عنكم آخرين في كلّ شؤون منشأتكم (المحاسبة، إدارة الموارد البشريّة، وحتّى الرؤية أو الاستراتيجية)، ما عدا، وهذا في المبدأ، مسؤوليتكم - لأن المسؤولية لا تصحّ فيها الإنابة.

ولأن هذه المسؤولية لا يجوز إلاّ أن تكون شخصيّة، فرديّة، لا أدرك جيّداً معنى الكلام الذي يتردّد، كالعادة، وخاصة في أوساط أرباب العمل، على أخلاقيات المنشأة أو على أخلاق المنشأة. فالأحرى القول، على الضدّ من ذلك، إنّ المُنشأة لا أخلاق لها: إذ ليس لها سوى محاسبة وزبائن. والمنشأة لا يترتّب عليها واجبات: إذ لا يترتّب عليها إلاّ المصالح والقيود. والمنشأة لا عواطف لها، ولا أخلاقيات، ولا حبّ: ليس لها سوى أهداف وميزانية. بالاختصار لا وجود لأخلاقِ منشأةٍ أو لأخلاقيات المنشأة.

ولكن ينبغي أن نتبع ذلك على الفور بقولنا: لأنّه ما من أخلاقٍ للمُنشأة، ينبغي أن يكون ثَمَّ أخلاق في المُنشأة - بوساطة من وحدهم يسعهم أن يكونوا

أخلاقيين، بوساطة الأفراد الذين يعملون فيها، ونخصّ منهم (المزيد من السلطان، المزيد من المسؤولية) أولئك الذين يديرون شؤونها. ومثل هذا نفسه ينطبق على الأخلاقيّات: فلأن المنشأة لا أخلاقيّات لها يتعيّن على الأفراد الذين يعملون فيها أو يديرونها أن يتمتعوا بأخلاقيات.

كنت أقول منذ قليل: «لا تتكلوا على السوق في أن يكون أخلاقياً بالنيابة عنكم». وأودّ أن أضيف: «كما لا تتكلوا على منشأتكم في أن تكون أخلاقية بالنيابة عنكم».

التجارة و«احترام الزبون»

ما يصحّ في الاقتصاد بعامّة يصحّ في التجارة بخاصّة. لكن هذا لا يعني أن التجارة لا تطرح بعض المشكلات الخاصّة بها... اسمحوا لي، هنا أيضاً، أن أسرد على مسامعكم هذه الطرفة. حدث ذلك منذ عامين أو ثلاثة: كنتُ مدعواً من قبل ال **MEDEF**، في باريس، إلى المشاركة في لقاء لرؤساء منشآت يُعقد تحت عنوان: «الدعائم الوطنية للتجارة»... وكان مقرّراً أن أدلي بكلمتي في نهاية منتصف النهار. لكني، على جري عادتي، أشارك في اللقاء منذ بدايته. لم يجرِ على لسان رؤساء المنشآت هؤلاء، وجميعهم من التجار، سوى عبارتي أخلاقيّات وقيم. ما يُثلِجُ صدور السامعين! ولا بدّ أنّكم خمّنتم على الفور القيمة التي كان يتردّد ذكرها على الدوام: احترام الزبون. كلّ ما تبقّى كان في نظرهم قابلاً للمداولة والنقاش. أمّا هذه فلا: إذ بدوا مصرّين عليها وفخورين بها. في نهاية اللقاء يحين دوري، كما كان مقرّراً سلفاً، لأدلي بكلمتي، فأقول لهم، صادقاً فيما أقول، إنني استمعت إليهم بانتباه، ولاحظت جيّداً الأهميّة الخاصة التي يولونها لاحترام الزبون. وأوضحت لهم طبعاً بأنني لا أنكر إطلاقاً كونها قيمةً مهنية مهمّة: وهي قد تكون في محلّها تماماً، على سبيل المثال، في ميثاق الأخلاقيات المهنية لأحد المخازن الكبرى. «في المقابل، ما أدهشني، أردفتُ قائلاً، هو أنّكم ترون فيها، على ما يبدو لي، قيمة أخلاقية. وهذا، إذا أردتم الصدق، ما لم أقرأه إلى الآن في أي كتاب. لقد قرأت كبار الفلاسفة اليونانيين: ولم ألحظ سطراً واحداً عن احترام الزبون. كما قرأت مونتاني **Montaigne**، وسبينوزا وكانط: ولم أعثر،

في نصوصهم، على كلمة واحدة بشأن احترام الزبون. قرأت الأناجيل مراراً وتكراراً، واطلعت على عدد من النصوص البوذيّة، ودقّقت في صفحات التوراة والقرآن: ولا أذكر أنني صادفتُ، في هذه النصوص الشرعيّة، أي ذكر لاحترام الزبون. لذا يُذهلني أن تكون ال **MEDEF** متقدّمةً بهذا القدر على النصوص المؤسّسة للإنسانية!» هنا بدأ أصحابنا التجّار يتململون على مقاعدهم... «لا، أردفت عندئذ قائلاً، ما لاحظته في هذه النصوص المؤسِّسة، ليس احترام الزبون؛ بل هو احترام القريب»، فيزداد التململ في صفوفهم: «الزبون هو قريب»، يُجيبون محتجّين... لا، ليس تماماً، أو ليس أيّ قريب: فالزبون هو قريب موسِر. والحال أنني لم أقرأ في أي من النصوص المؤسّسة للإنسانية أنه يتعيّن مناسبة درجة الاحترام مع درجة يَسارِ الزبون. لا بل قرأت، في هذه النصوص جميعها، ما يفيد بعكس ذلك تماماً: أنّه لا ينبغي لنا مناسَبة درجة احترامنا مع درجة يَسارِ القريب! بحيث أنّكم، خاطبتهم قائلاً، عندما تُبدونَ احتراماً لأكثر زبائنكم يَساراً يفوق ما تبدونه لعاملة التنظيفات التي تُعنى بنظافة مكاتبكم صباحاً أو للمتشرّد المتسوّل على أبواب مخازنكم، فإنكم بذلك لا تحيون وفق ما تمليه عليكم القيم الأخلاقيّة التي هي قيمكم كما هي قيمي أنا، بل تخضعونها لمبدأ (هو احترام الزبون) تجهله ولا تقرّ به. بربريّة إدارة الأعمال: طغيان المنشأة. إنّ احترام الزبون هو قيمة مُنشَئيّة (إذا جازت النسبة إلى المُنشأة على هذا النحو - م.)، مشروعة بالطبع، لكنّها نابعة من التواصل الداخلي والخارجي، من حسن الإدارة، وأخيراً من التسويق، أكثر مما هي نابعة من الأخلاق. إنّها قيمة (خاصّة) بالمنشأة، قيمة مهنية، قيمة ميثاقٍ داخلي إذا شئتم؛ وليست قيمة أخلاقية. فاحترام القريب هو، على العكس، قيمة أخلاقية لا تنبع إلاّ من الضمير؛ وليست قيمة خاصّة بالمُنشأة.

أرْبَحيّة أم تكافُل؟

لننتقل إلى صُلبِ المشكلة. لا صلةَ للتجارة بالأخلاق، وهي منزّهة عن الأغراض، بقدر صلتها بالاقتصاد الذي لا يكون، في يوم من الأيام، منزّهاً عن الأغراض. وصلتها باحترام الآخر أقلّ من صلتها بالرضى المتبادل. كما أن

صلتها بشموليّة الواجبات أقلّ من صلتها بتلاقٍ (دائماً فريد) للمصالح. لا داعي هنا للقول إنّ ما سبق لا يُدينها. عبارة «مصلحة» (أو منفعة)، كما تذكّر حنّة آرندت، مشتقّة من اللاتينية interesse التي تعني «أن تكون بين»، «في عِداد»، «المشاركة في» أو «أن تُعنى ب». . . ليس من قبيل المصادفة، من دون شكّ، أن تُغطّي كلمة «تجارة»، بجذورها الاشتقاقيّة المختلفة، حقلاً دلالياً قريباً. ذلك أن المصلحة تقيم اللحمة فيما هي تفرّق؛ إنها «تجمّعنا»، كما تقول حنّة آرندت عن العالم المشترك، فيما تحول دون «انقضاضنا على بعضنا بعضاً» - أشبه بمائدة تفصل ما بين الضيوف وتجمع، في الوقت نفسه، فيما بينهم.[1] الإنسان هو حيوان اجتماعي وأناني: قد يكون محتّماً أن يتخذ هذا النزوع غير الاجتماعي للاجتماع[2] إمّا شكل النزاع وإمّا شكل التبادل - والتبادل، في مجتمع حسن التنظيم، هو المفضّل. هذا ما كان مونتسكيو يطلق عليه صفة «التجارة الرضيّة» doux commerce الأجدى من الحرب. طبعاً ليس لأنها تحول، فالتاريخ غالباً ما يثبت العكس، أو لأنّها، وهذا أقلّ احتمالاً، تلغي كلّ ميزان قوة (كيف يُعقَل ذلك؟). السوق لا تلغي العنف. بل تحتويه، كما يُعبّر جان بيار دوبوي خير تعبير، بمعنيي الكلمة: «إنّها تشكّل سدّاً دونه، لكنّها تنطوي عليه»، ما «يوفّق بين ماركس ومونتسكيو».[3] الأمر الذي لا يدعونا إلى الشكوى بأية حال.

المصلحة ليست هي الشرّ؛ فهي ما يحثّنا على الفعلِ معاً (بما في ذلك تأليب البعض ضدّ البعض الآخر)، ومن أجلِ صالحٍ ما في الأغلب. وهي ما يؤيّد

---

(١) حنّة آرندت، **شرط الإنسان العصري**، الفصل الثاني، منشورات Calmann-Lévy، ١٩٦٦، طبعة ثانية، Pocket، ١٩٩٤، ص ٩٢. انظر أيضاً جان بيار دوبوي، «أوجه الانفتاح في فلسفة المعقول»، Revue de philosophie économique، عدد ٧، ٢٠٠٣/١.

(٢) نقتبس الصيغة عن كانط «فكرة تاريخ جامع إلى وجهة النظر الكوسموبوليتيّة»، فقرة ٤، في **فلسفة التاريخ**، ترجمة س. بيوبيتا، منشورات Denoël، سلسلة 'Médiations'، ١٩٨٤، ص ٣١). انظر بهذا الخصوص ما كتبته في الفصل الثاني («السياسة») في كتابي **تعريفات الفلسفة**، منشورات Albin Michel، ٢٠٠٠، طبعة ثانية، كتاب الجيب، ٢٠٠٣.

(٣) جان بيار دوبوي، **التضحية والحسد: الليبرالية في نزاعها مع العدالة الاجتماعية**، منشورات Calmann-Lévy، ١٩٩٢، طبعة ثانية، ١٩٩٦، الفصل العاشر، ص ٣٢٩.

مذهب النفعيين. بنتهام **Bentham** أو ميل **Mill** مثالاً. وما يؤيّد مذهب الماديين. فالجميع يتفقون بهذا الشأن، من أبيقور إلى ألتوسير، مروراً بهوبز وديدرو وهولباخ ولامتري وهلفيسيوس وماركس... حتّى سبينوزا، على طريقته، لم يذهب إلى غير ذلك (فهذا ما أسماه «السعي وراء النافع الخاص»[١]). أو فرويد، حول مبادئ اللذة والواقع.[٢] يبقى أن يسعى المرء وراء صالحه أو صون مصلحته مع آخرين، بما أنّها قِسمتَه، عوض السعي وراءها ضدّهم؛ فهذا هو السبيل الوحيد لبلوغها أو الحفاظ عليها.

من الأهميّة بمكانٍ هنا عدم الخلط بين حبّ الذات **amour de soi** وهو مشروعٌ وبنّاء، وبين الأثَرَة، المُهلِكة.[٣] كيف لنا أن نحبّ الآخر إذا كنّا لا نحبّ أنفسنا؟ كيف نحبّه حقّاً إذا كنّا لا نحبّ إلاّ أنفسنا (تحت أنظار الآخر) أو من أجل أنفسنا؟ للمصلحة صلةٌ بحبّ الذات: فهي تحثّ على السلام، والتجارة، والوئام. أمّا الحسد والضغينة فيتصلان، على الضدّ من ذلك، بالأثَرة: وهما اللذان يحثّان على الحرب والفرقة أكثر مما تحثّ عليهما المصلحة. ولا يسعني أن أطيل الشرح بهذا الصدد كما ينبغي لي أن أفعل: لذا عليكم بقراءة سبينوزا وروسو وألان.[٤]

---

(١) انظر على سبيل المثال **الأخلاق**، ج ٤، من الفقرة ٢٠ إلى ٢٤، مع أمثلة وحواش.

(٢) التي لا تتعارض فيما بينها بقدر ما تتكامل (باعتبار أن الثاني ليس سوى تكييف للأولى مع مقتضيات الواقع: فالغرض، في الحالين، هو أقصى حدود الاستمتاع وأدنى حدود الألم). انظر، مثلاً، «المدخل إلى التحليل النفسي»، الفصل ٢٢، ضمن **مباحث في التحليل النفسي**، ج١ («فيما وراء مبدأ اللذة»). لا أذكر هنا إلاّ المؤلفين الذين لهم مكانة خاصّة عندي. غير أنّ معنى المصلحة يؤدي أيضاً دوراً بارزاً في التقليد الليبرالي، وخاصّة الأنكلوساكسوني. انظر بهذا الخصوص دراسة ألبرت أ. هيرشمان، **الأهواء والمصالح: تبريرات سياسيّة للرأسمالية قبل أوجها**، ترجمة ب. أندلر، منشورات **PUF**، ١٩٨٠، طبعة ثانية، سلسلة **'Quadrige'**، ٢٠٠١.

(٣) حول هذا التمييز، راجع روسّو، **مقالة في أصل عدم المساواة بين البشر**، هامش ١٥. انظر أيضاً مادة «الأثَرَة» في كتابي «معجم الفلسفة»، المذكور سابقاً.

(٤) سبينوزا، **الأخلاق**، ج ٤، بأكمله. روسّو، المرجع السابق. أمّا بخصوص ألان فأذكر مراجعه الرئيسية في مقالتي «الفيلسوف ضدّ السلطات: فلسفة ألان السياسية»، المذكور سابقاً، ص ١٤٦-١٤٧.

كما من الأهميّة بمكان هنا عدم الخلط بين الأرْيَحيّة، التي هي نقيض الأنانية، وبين التكافل، الذي قد يكون أقرب إلى ضبطِ الأريحية الذكي والفاعل اجتماعياً.

في مصطلحات الأصول السياسة الرائجة اليوم، لم تعد عبارة «الأريحية» شائعة الاستعمال، إذ يبدو أنها بَطُلَت، في حين أن الجميع يتبارون في استخدام عبارة «التكافل» (أو «التضامن»)، إلى درجة الخلط بين هذين المعنيين بحيث لا يكون «التكافل»- التضامن (كما هو دارجٌ في أوساط «الجيل الأخلاقي») سوى شعور نبيل من بين مشاعر نبيلة أخرى. ما يفضي إلى إفراغ العبارة من مضمونها، ومن وظيفتها ومن فعاليتها. لندقّق في الأمر قليلاً.

إذا كان غالباً ما يجري الخلط بين هذين المعنيين، فإنما ذلك لأنهما يشتركان بأمرٍ ما: ففي كلتا الحالين، في حال الأريحيّة أو التكافل، يتوجب أخذ مصالح الآخر بعين الاعتبار. والفرق بين الحالين، يكمن في أنّنا، في حال الأريحية، نأخذ بعين الاعتبار مصالح الآخر حتّى لو كنّا لا نشاطره أياً منها. نكتفي بأن نُحسن صنيعاً لأجله، ولا نُحسن صنيعاً لأجلنا. فعندما تمنح متشرداً يورو واحداً: يغدو المتشرّد مالكاً يورو إضافياً، وتغدو أنت مالكاً يورو أقلّ. إيثار منزّه عن الغرَض (على الأقل، في ظاهر ما يبدو عليه): أريحيّة (أو سخاء).

خلافاً للحاصلِ في حال التكافُل (التضامن) الذي ينبع من أخذ مصالح الآخر بعين الاعتبار لأنّك تشاطره هذه المصالح. فتُحسِن صنيعاً لأجله، وفي الوقت نفسه، تحسن صنيعاً لأجلك. قد يعترض أحدكم بالقول هذا أجمل من أن يكون واقعياً، ولا يحدث مطلقاً أو يكاد ألاّ يحدث مطلقاً. . . بالعكس: هذا يحدث كلّ يوم.

تعرّضت سيارتي لصدمة عنيفة في أحد المواقف: أصبحت خردة. فما الذي جرى بعد ذلك برأيكم؟ فتكافل عشرات الآلاف من الناس الأبرار لكي يشتروا لي سيارة جديدة! لا بل أعطوني ألف يورو إضافية على السعر المتداول! فيا للأريحيّة!

طبعاً لا، لم يحدث ذلك كلّه. لا أثر للأريحيّة فيما جرى. جلّ ما في الأمر

هو أنّ سيّارتي مؤمّنة من قبل الشركة التي يتعاملون، هم أيضاً، معها. والحال أنني لا أعتقد أن أحداً قد يوقّع على بوليصة تأمين بدافع الأريحية. فنحن نفعل بدافع المصلحة. غير أنّ تعاونيّة المخاطر هذه التي يمثّلها مبدأ التأمين تتيح لنا إيجاد مثل هذا التلاقي الموضوعي للمصالح بين المؤمَّنين المختلفين، أي إيجاد هذا الشكل، الموضوعي على الأقلّ، من التكافُل. وعلى هذا النحو نحمي أنفسنا - مجتمعين وكلاً على حدة في وقتٍ معاً - من طوارئ العيش. هذا هو مبدأ التأمين: تعاونيّة المخاطر، تضافر الإمكانيات، تلاقي المصالح - تكافل. إنّ ما يصنعه كلّ منّا لأجل نفسه، إنّما يصنعه، عن قصد أو عن غير قصد، لأجل آخرين؛ ما يصنعه لأجل الآخرين، يصنعه الآخرون أيضاً لأجلَه. ولا حاجة إلى كونه سخيّاً أو أريحياً فيما يصنع: فالتأمين هو سوق؛ أي أنّ آلياته تتمّ بدافع الأنانية. ولا شكّ في أنّ هذا ما يضمن حسنَ اشتغال هذه الآليات.

يصحّ هذا في كلّ سوق. لقد سبق لآدم سميث، أن أدلى منذ زمن بعيد بمقولة جوهريّة بهذا الشأن: «نحن لا نتوقّع أن نحظى بطعام عشائنا جرّاء بادرة سخية من قبل القصّاب أو بائع الجعة أو الخبّاز، بل جرّاء حرصهم على مصالحهم. فنحن بذلك لا نتوجّه إلى ما هو إنساني فيهم، بل إلى أنانيتهم؛ ولا نخاطبهم بما لدينا من حاجات، بل دائماً بما ينتظرهم من الغُنْم»[1].

لنأخذ هذا المثل التقليدي، كما واجهني به، أثناء نقاش علني، صديقي جان لوي سيران **Jean-Louis Syren** الذي يدرّس مادة الاقتصاد في جامعة ديجون. عندما أشتري رغيف خبز من الخبّاز، لِمَ يبيعني إيّاه؟ لأنه يفضّل امتلاك ٧٥ سنتيماً على امتلاكه رغيف الخبز. أمر طبيعي: فكلفة الرغيف أقل بكثير. لِمَ ابتاعه منه؟ لأنني أفضّل امتلاك رغيف خبز على امتلاكي ٧٥ سنتيماً. أمر طبيعي: فلو عمدت إلى صنع الرغيف بنفسي لكلّفني (مع حساب اللوازم ومدّة العمل) أكثر بكثير ولن يكون بجودة رغيف الخبّاز. انتصار الأنانية: أشتري الرغيف بدافع المصلحة؛ والخبّاز يبيعني الرغيف بدافع المصلحة. ولو اتكلت على سخائه لكي أحصل على الرغيف لقَضيْتُ جوعاً. ولو اتكل خبّازي على سخائي لكي يحصل على المال

(١) آدم سميث، **ثروة الأمم**، ج١، ٢، منشورات **GF-Flammarion**، ١٩٩١، ص٨٢.

لأفلس شرّ إفلاس. أمّا إذا اتكل كلّ منا على مصلحة الآخر، لمكنّا من إنجاز صفقة ممتازة. فلا عجب إذاً إننا نتبادل الابتسام كلّ صباح!

ولكن ثمّة ما يدعو إلى مزيدٍ من العجب. أين تكمن مصلحة خبّازي؟ أن يكون رغيفه الأكثر جودةً ممكنة - في ظل اقتصاد تنافسي - والأقلّ سعراً ممكناً، أي بالاختصار أن يحقّق المعادلة الأفضل بين الجودة والسعر (لكي يحظى بأوسع نطاق ممكن من السوق). ما هي مصلحتي أنا، كمستهلك؟ أن يكون الرغيف الأفضل من حيث الجودة والأقلّ ثمناً من حيث السعر. مذهل: أنا أتصرّف بدافع المصلحة وهو يتصرّف بدافع المصلحة، فمصلحتنا واحدة إذاً! لقد أوجدت علاقة التبادل (التجارة) فيما بيننا تلاقياً موضوعياً للمصلحتين، أي، بعبارة أدقّ، أوجدت تكافلاً فيما بيننا. ينبغي القرار، من وجهة نظرٍ مماثلة، بأن السوق هي آلة مذهلة لإنتاج التكافل - ليس لأنها بمنأى عن الأنانية، كما قد يفترض المتفائلون، بل لأنّها تخضع له! انتصار الأنانية: انتصار التكافل. إنّها عودة هوبز التي لا تخلو من المفارقات (على غرار ما يجري الكلام على عودة المكبوت)، من خلال هيوم أو آدم سميث. فقد يفترض المرء على الدوام وجود تعاطف تلقائي بين البشر».[1] كأن يقول خبّازي مثلاً: «الخُبزُ كثير». ولكن التجارة، بما هي كذلك، لا تحتاج لا إلى هذا التعاطف ولا إلى هذه الفكرة. إذ تكفيها الأنانية. وهذا ما يصنع قوّتها. ما يصنع فعاليتها. فأن تتاجر لا يعني مطلقاً أن تضحي بنفسك. بل لعلّه العكس تماماً: إنّها طريقة في أن يكون الناس معاً، أو أن يقوموا بالأعمال معاً (inter - esse) والتعاون بما فيه المصلحة للطرفين. وإلاّ لما كانت تجارة ولما كان زبائن.

---

(١) تلك كانت فرضيّة آدم سميث، وإن كان لا ينطلق في صوغها من كونه عالماً اقتصادياً، بل من كونه فيلسوف أخلاق (**نظرية المشاعر الأخلاقية**، ١٧٥٩؛ يقترب سميث هنا من مواقف صديقه دايفد هيوم، على الأقلّ في **مبحث الطبيعة البشريّة**). غير أن مفاهيمه كاقتصادي (**بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم**، ١٧٧٦)، لا تتعارض مع مفاهيمه كمفكّر أخلاقي، وإنما هي تتمّة معكوسة أو انقلابيّة: انظر بهذا الشأن المقالة الرائعة «آدم سميث» لجان بيار دوبوي ضمن «**معجم الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية**»، المرجع المذكور. انظر أيضاً للمؤلف نفسه، **التضحية والحسد**، المذكور سابقاً (الفصل الثالث المكرّس لآدم سميث).

أيّهما يصحّ أكثر من الآخر، التكافل أم الأريحيّة؟ أخلاقياً، طبعاً الأريحيّة هي الأصح، لأنّها منزّهة عن الأغراض (على افتراض أننا قادرون عليها) ودأبُها الإيثار. أمّا اجتماعياً، واقتصادياً وسياسياً وتاريخياً، فالتكافُلُ فهو أكثر فعالية بما لا يُقاس! فلو كان اتكالنا على سخاء الأثرياء لكي نعالج الفقراء، لقضى الفقراء من دون علاج. غير أننا لم نتكل على أريحيّة الأثرياء، كما لم نتكل حتّى على أريحيّة الفقراء: بل ابتكرنا أمراً بسيطاً أشدّ تواضعاً في مبدئه (وإن كان على قدر من التعقيد في تنظيمه) نسمّيه اليوم «الضمان الاجتماعي». إنّه ماكينة ثقيلة، باهظة الكلفة، ولا ريب في أننا قد نتوصّل إلى ما هو أفضل منه. غير أنّه أحد أروع جوانب التقدّم في التاريخ الاجتماعي. والحال أنّ لا أحد ينتسب إلى الضمان الاجتماعي بدافع الإيثار، بل ننتسب جميعاً بدافع المصلحة. ليس ذاك من قبيل الأريحيّة ولا من قبيل الإحسان (الذي يفترض أن دافع الانتساب هو محبّة القريب!)، بل من قبيل التكافل.

ما أسلفنا ذكره يصحّ أيضاً في الكلام على شركات التأمين. فلا أحد يلجأ إليها لكي يحمي الآخرين؛ بل نلجأ إليها لحماية أنفسنا، ولحماية أقاربنا. لكنّ الجميع ينعمون بالحماية جرّاء ذلك. ليس من قبيل الأريحيّة، أو الإحسان؛ بل من قبيل التكافل.

كذلك الأمر بالنسبة للضرائب: لا أحد يؤدّي ضرائبه بدافع الأريحيّة، بل بدافع المصلحة (وإن تطلّب الأمر، بجهود الجابي المشكورة، أن تقنعنا بعض جولات التدقيق المتقنة بأن مصلحتنا الفعلية تقضي بأن نؤدّيها). أريحيّة؟ طبعاً لا. تكافل.

وكذلك بالنسبة للنقابات: لا أحد ينتسب إليها بدافع الأريحيّة. البعض ينتسب عن قناعة (سياسيّة على الأخص)، ولكن الجميع ينتسبون بدافع المصلحة. أريحيّة؟ من يعتقد ذلك يجهل تماماً وظيفة النقابات. فوظيفتها تقوم، بمجملها، على التكافل.

مع ذلك إنّ الضمان الاجتماعي ونظم التأمين والضرائب والنقابات قد خدمت العدالة، وخاصّة ما يتصل منها بحماية الضعفاء، أكثر مما قد يفعل القليل

من السخاء والأريحيّة الذي نقدر عليه أحياناً! تضامن نقابي، تضامن ضريبي، تضامن تأميني و تعاوني. . . إنّها العدالة الحقيقة (بمعنى العدالة الاجتماعية)، أو لعلّها الوسيلة الوحيدة للاقتراب من إحقاقها. ثمة سبُلٌ أخرى ينبغي أن تُسلَك، غير أنّ هذا لا يلغي تلك التي سُلِكت بالفعل. إنّه سبيل تكافل: سبيل مصالح متلاقية. قد يكون مجتمع قديسين في غنىً عنها. لكن ليس مجتمع البشر، إذا أراد أن يبقى إنسانياً. الأريحيّة قد تكون، أخلاقياً، موضع إعجابٍ أكبر. لكن التكافل، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، هو ضرورة أكثر إلحاحاً، وهو أكثر فعالية.

الأريحيّة: فضيلة أخلاقية. وهي تنبئنا تقريباً بما يلي: بما أننا جميعاً أنانيون، فلنحاول، جماعةً، أن نكون أنانيين معاً بذكاء، بدل أن نكون أنانيين بغباء، بعضنا ضدّ البعض الآخر.

لا يحتاج أحدنا إلى ثقافة عالية لكي يدرك أين تقف التجارة مما سبق. هل أنت تاجر؟ ما من مهنٍ غبيّة على الإطلاق. ولكن لا تزعم أنك تاجر بدافع الأريحيّة! ففيها تجد مصلحتك، وهذا أمر حسن في ذاته. لا داعيَ للخجلِ منه: فأقرانك جميعاً سواسية في ذلك. فلو اتكلت على سخاء الزبائن لقضيت جوعاً. ولو اتكلت على أريحية أجرائك قضيتَ. ولو اتكلت على أريحيّة حاملي الأسهم في منشأتك، إذا كان ثَمَّ أصحاب أسهم، قضيتَ أيضاً. لكن لو اتكلت على مصلحتهم كانت لك فرصة جديّة للنجاح - شريطة أن تكون قادراً على تدبير وجهة لتلاقي مصالحهم الموضوعيّة والحفاظ عليها، أي، بالاختصار تدبير التكافل فيما بينهم!

مثل هذا يعيّن حدود التجارة، وتالياً حدود الاقتصاد إذا كان اقتصاد سوق. فالمُنشأة التجارية (وهي جميعها تجاريّة: دائما ثمة لحظة يتعيّن فيها البيع) ليست في خدمة الإنسانية ولا حتّى في خدمة الزبون في المقام الأول أو الأجراء. إنها في خدمة مالكي الأسهم. وهذا ما يُسمّى بالرأسمالية التي أثبتت فعاليتها بما يكفي. تخيّلوا أنّ أحدكم مدير منشأة. وعليه أن يوظّف عامل مبيعات. فمن يختار لهذه الوظيفة: هل يختار بائعاً بارعاً أم بائعاً صالحاً؟ علماً بأن البائع البارع هو البائع الفعّال، البارع في عمله، الذي يحقّق أرقام مبيعات كبيرة وهوامش أرباح.

أم يختار البائع الصالح المفعم بالأريحيّة والتعاطف والحبّ. . . هل يحتاج إلى الاثنين معاً؟ طبعاً إذا كانت الأوضاع مثاليّة، ولكن الأمر ليس على الدوام ممكناً عملياً: ما من مدير لمنشأة قد يقبل أن يقدّم عامل المبيعات لديه مصالح الزبون (إلى حدّ ينصح معه الزبون بمنشأة أخرى، غير منشأته، إذا كانت منتجاتها أفضل من منتجات منشأته) على مصالح المنشأة التي يعمل فيها. بالاختصار، سوف يعمد إلى اختيار البائع البارع! ولكن يبقى أن كون المرء بائعاً بارعاً، أكثر منه بائعاً صالحاً، لا يبيح له كلّ شيء وأي شيء: إذ ينبغي أيضاً للقانون والأخلاق أن يُعيّنا، من الخارج، بعض الحدود. مثل هذا لا يتعارض مع مصلحته: ذلك أن زبائنه لن يقيموا على وفائهم لمنشأته إلاّ إذا استطاع، على المدى البعيد، أن يوحي لهم بالثقة، وهو أمر كافٍ لردعه أن مراعاة مصالحه الخاصّة الإضرار بمصالحهم. البائع البارع ليس دائماً بائعاً صالحاً؛ لكن في ظلّ اقتصاد تنافسي، وفي ظل دولة قانون، وبحساب الديمومة، تقضي مصلحته ألاّ يكون بائعاً عادِمَ الاستقامة!

بالاختصار، أقول إنّ الأخلاق، على الضدّ مما تزعمه Essec-IMD، ليست مصدراً للمنفعة. تمييز بين الأنساق: الأخلاق ليست مربحة؛ والاقتصاد ليس أخلاقياً. غير أنّ هذا لا يدعونا إلى نبذ هذه أو تبنّي ذاك، وبالعكس، بل إنّه ما يدعونا إلى الأخذ بهما سوياً (ما دمنا نحتاج إلى الاثنين) ومنفصلين (لا،ذه من التفاهة الخلط ما بينهما). الرأسمالية ليست أخلاقية. إذا يتعيّن علينا نحن أن نكون أخلاقيين إذا استطعنا. وإذا تعذّر علينا أن نكون كذلك (مع أنه يكفي أن نرغب في ذلك، ولكن، بالضبط: نحن لا نرغب في ذلك)، فعلى السوق (في النسق رقم ١) وعلى السياسة (في النسق رقم ٢) أن تتيحا لنا العيش معاً - ليس برغم كوننا أنانيين، بل لأننا أنانيون. تكافل تجاري (اقتصاد) تكافل غير تجاري (سياسة): تضافر المصالح. دعونا لا نتكل لا على السوق ولا على الدولة ليكونا أخلاقيين بالنيابة عنّا. ولكن دعونا أيضاً لا نتكل على الأخلاق لنكون فعّالين بالنيابة عن السوق (بشأن كلّ ما هو معروض للبيع) أو على الدولة (بشأن كلّ ما ليس كذلك).

ليبراليّة أو ليبرالية مغالية؟

«نعم لاقتصاد السوق، قال ليونيل جوسبان ذات يوم، لا لمجتمع السوق!» لا مأخذ لي على هذه الشعار. لا مأخذ لي على اقتصاد السوق، لا بل أؤيّده: إذ لم يُهتدَ حتّى يومنا هذا إلى ما هو أفضل منه لخلق الثروة - وهل من سبيلٍ، من دون ثروة، لمكافحة الفقر؟ غير أنّ للسوق حدَّها أيضاً، وهو حدّ صارم: فهي لا تصلح إلاّ للسلع، أي لا تصلح إلاّ لما هو معروض للبيع (السلع والخدمات، إذاً، ولكن حالما تغدو الخدمة معروضة للبيع، لا تعود إلاّ سلعة كالسلع الأخرى).

إنّ الإقرار بهذا الحدّ هو ما يميّز، برأيي، بين الليبراليين **libéraux** والليبراليين المغالين **ultralibéraux**.[1] فإذا كنتم تعتقدون أنّ كل شيء قابل للبيع والشراء، فخيرٌ لكم أن تكونوا ليبراليين مغالين: السوق كفيلة بكلّ شيء. أمّا إذا كنتم تعتقدون، على الضدّ من ذلك، أنّ ثمة أشياء ليست برسم البيع (الحياة، الصحّة، العدالة، الحرية، الكرامة، التربية، الحب، العالم...) فلن يسعكم عندئذ أن تخضعوا كلّ شيء لمنطق السوق: ينبغي التصدّي لسَلْعَنةِ **marchandisation** حياتنا كلّها، سواء على المستوى الفردي (وهذا دور الأخلاق والأخلاقيات) أم على المستوى الجَمعي (وهذا دور السياسة). الأخلاق والأخلاقيّات والسياسة ضروريّة جميعها. واكن، على مستوى المجتمع، السياسة هي الأكثر فعالية: إذ نحتاج إلى دولة لتنظيم الجانبِ غير التجاري من التكافل - أي، بالضبط، لصونِ ما هو غير قابلٍ للبيع.

---

(١) نستطيع أن نطلق صفة الليبرالية على كلّ فكرٍ مؤيّد لحريّة السوق (ليبرالية اقتصادية) وللحريّات الفردية (ليبراليّة سياسية). ومثل هذا لا يستبعد، بل، على الضدّ من ذلك، يفترض بعض التدخّل من قبل الدولة، بما في ذلك، في حالة مماثلة، ضمن النطاق الاقتصاديّ. على نحوٍ ما ذهب إليه آدم سميث أو تورغو. خلافاً لذلك، نستطيع أن نطلق صفة الليبرالية المغالية على كلّ فكر يسعى إلى اختزال دور الدولة إلى حدّه الأدنى (أي إلى وظائفها الأساسيّة: العدالة، الشرطة، الدبلوماسيّة)، ما يقضي بأحجامها عن أي تدخّل في نطاق الاقتصاد. على نحو ما ذهب إليه فردريك باستيا أو ميلتون فريدمان. انظر بهذا الصدد فرنشيسكو فرغارا، **الأسس الفلسفيّة لليبرالية: الليبرالية والأخلاقيات**، منشورات La Découverte، ١٩٩٢، طبعة ثانية، ٢٠٠٢، ص ٩-١٢. أمّا فيما يعني آدم سميث، على نحو خاص، فقد ثَبُتَ منذ زمن بعيد أنه لم يكن يوماً متحمّساً لمبدأ «عدم التدخّل».

كنتُ أشارك، قبل بضعة شهور، في جلسة نقاش، إلى جانب الباحث الاقتصادي جان بول فيتوسي **Jean-Paul Fitoussi**. كنتُ لطالما قرأت مقالاته في الصحف باهتمام بالغ: لذا كنتُ أعرف جوهر مواقفه تقريباً، والتي، وإن كنتُ أقلّ كفاءة منه في مجاله، غالباً ما أوافقه عليها. غير أني تنبّهتُ، في تلك الأمسيّة، إلى صيغةٍ لم أقرأها من قبل في نصوصه، بدا لي وقعُها مُفجِماً على نحوٍ خاص. «لقد جرى البرهان علمياً، قال فيتوسي، من قبل خبير اقتصادي أميركي مشهودٍ له بالرصانة، على أنّ بلداً تسوده الليبرالية المغالية، حيث لا تُعنى الدولة بالاقتصاد إطلاقاً، من شأنه ضمان فرص عملٍ متاحة. . . لكلّ الأحياء».

والسؤال، كما لا يخفى على فطنتكم بالطبع، هو: وماذا نفعل من أجل الآخرين - وإذا أمكن قبل أن يصبحوا أمواتاً؟ لكن الاقتصاد لا يجيب عن هذا السؤال. على السياسة إذاً أن تفعل.

لنأخذ مثلاً آخر، مثلاً محسوساً هذه المرّة. لقد أتيت منذ قليل على ذكر الصحّة، وقلتُ إنها ليست للبيع، ليست سلعة. . . ولكن قد يعترض أحدكم بالقول إنّ الدواء، من ناحيةٍ أخرى، هو سلعة: فالدواء يُباعُ ويُشترى. هذا صحيح. فالأحرى بنا إذاً أن نستفيد من كفاية السوق لهذه السلع من بين سلعٍ أخرى والتي هي الأدوية. نعلم جميعاً أننا نحصل في بلد رأسمالي حيث مختبرات العقاقير هي منشآت خاصّة، على نوعيّة من الأدوية أفضل مما هي عليه في بلد اشتراكي، حيث المختبرات ملكٌ للدولة. غير أنّ هذا لا يُبرّر تحويل الصحّة، نفسها، إلى سلعة. ينبغي إذاً إيجاد شيء ما، بين سوق الدواء والحقّ في الرعاية الصحية، من شأنه أن يحمي هذه من غزوةِ تلك. هذا «الشيء» في فرنسا هو ما يُسمّى بالضمان الاجتماعي. وكنت أقول منذ قليل إنّه ماكينة ثقيلة، وكلفته باهظة، وينبغي السعي لتحسين أدائه، إلاّ أنه، في الوقت نفسه، واحدٌ من أروع جوانب التقدّم الحاصلِ في تاريخ المجتمع، وطبعاً ينبغي المحافظة عليه.

ولنُشِر في السياق أنّ ما أسلفنا ذكره يصحّ أيضاً على مستوى العالم بأسره. فأن تعمد المنشآت المنتجة للأدوية إلى حماية مصالحها، لهوَ أمرٌ ضروري، في النسق رقم ١، ومشروع، في النسق رقم ٢. ولكن لا يسعنا القبول، في النسق رقم ٣، أن يموت أطفال، في إفريقيا مثلاً، جرّاء مرض السيدا لأنّ المنشآت

المذكورة لم تسمح بتصنيع الأدوية المماثلة. إذاً من واجب السياسة (الدولية في هذه الحال) التدخّل على هذا الصعيد - لا لإلغاء السوق، التي ندين لها بوجود هذه الأدوية، بل للحدّ من تأثيراتها، من الخارج، عندما تكون غير مقبولة سياسياً وأخلاقياً.

تمييز بين الأنساق. لقد أدرك الجميع في النهاية، بما في ذلك اليسار، أن الدولة ليست خليقة جداً بإيجاد الثروة: فالسوق والمُنشآت أكثر براعة منها على هذا الصعيد. وقد حان الوقت لأن يفهم الجميع، بما في ذلك أهل اليمين، أن السوق والمُنشآت ليست خليقة جداً بتوفير العدالة: وحدها الدول قادرة على ذلك بهذا القدر أو ذاك.

الأخلاق؟ هي أيضاً ليست للبيع. غير أنها منوطة بالأفراد لا بالدولة، ولا تكفي بذاتها (إلاّ في مجتمع قدّيسين، وأحسبُ أننا بعيدون عنه كلّ البعد!) لتوفير العدالة.

بعبارة واحدة، أقول إننا كلّما ازددنا وضوحاً في نظرتنا إلى الاقتصاد والأخلاق (إلى قوّة الاقتصاد، إلى وَهَن الأخلاق)، ازددنا تطلّباً في تعاطينا مع القانون والسياسة. وهذا من دون شكّ أكثر ما يثير القلق، في فرنسا، في الحقبة التي نشهدها: أن يكون هذا النسق الحاسم (النسق القانوني السياسي: وهو الوحيد الذي يتيح لقيم الأفراد، في النسق رقم ٣، أن تكون مؤثّرة بعض الشيء على واقع النسق رقم ١) عرضةً لهذا القدر من الذمّ والانتقاص. واضح جداً أنّ رجال السياسة يتحمّلون، في ذلك، جزءاً من المسؤولية. ولكن ربّما كان من واجبي التذكير أخيراً بأنّ المواطنين، في ظلّ الديموقراطية، يحظون بالسياسيين الذين يستحقّون.

خلاصة

هذا التمييز بين الأنساق الذي اقترحته عليكم، ليس سوى عناوين للقراءة أو التحليل. وهو، في حدّ ذاته، لا يبتكر حلاً لأي مشكلة. إذ يبدو لي أنه غالباً ما يُساعد في طرح المشكلات على نحوٍ أفضل. لَنُقل إذاً إنه أداة للتحليل وعَونٌ على

القرار. شريطة أن يمتلكه الأفراد. الكومبيوتر قد يجد حلاً لمشكلة؛ ولكن وحده الفرد يستطيع اتخاذ قرار. قد يكون الكومبيوتر بارع الأداء؛ لكن وحده الفرد يستطيع الاضطلاع بالمسؤولية. أمّا الجماعات فلا يسعها اتخاذ قرار أو الاضطلاع بمسؤولية إلاّ إذا وسِع الأفراد ذلك أولاً: هذا هو مبدأ الانتخابات العامّة في ديموقراطياتنا، وعلم الإدارة في منشآتنا. عندما تسلك الأنساق الأربعة هذه، الوجهةَ نفسها، لن تواجهنا مشكلة، فقد قلتُ لكم منذ قليل: في هذه الحال انتهزوا الفرصَة ما أمكن ذلك، واستفيدوا منها. ولكن ماذا لو تعارضت الأنساق فيما بينها؟ أو ماذا عندما نؤلّبُ، في إطار الجماعة الواحدة، بعضنا ضدّ البعض الآخر؟ كيف نختار عندها ظ كيف نقرّر؟ فنسعى عندئذ وراء تراتبٍ لهذه الأنساق الأربعة يعيننا على حسم المسألة. فهل نقدر على ذلك؟ أجل، ولكن بطريقتين مختلفتين، لا بل متعارضتين.

تدركون جيّداً أنني عرضتها وفق تراتب تصاعدي: من الأدنى، أي النسق الاقتصادي العلمي، إلى الأعلى، أي نسق الأخلاقيات، نسق الحبّ (المحبّة). بلى، بمقياس القيمة؛ بلى، من منظور ذاتي، من وجهة نظر الفرد. هذا ما أسميته التراتب التصاعدي للأسبقيّات، الذي سأقترح عليكم تمييزه (مستفيدين هنا أيضاً من فرق اصطلاحي توفّره لنا اللغة) عمّا أسميته التسلسل التنازلي للأوّليّات. في اللغة الفرنسيّة لدينا كلمتان: primat (أوليّة) و primaute (أسبقيّة). فلنستخدمهما سعياً منا وراء المزيد من الوضوح. أقترح عليكم أن تسمّوا أسبقيّة القيمة الأسمى في تراتبٍ ذاتي للتقديرات، أي بعبارة أخرى، ما يتمتّع بالقيمة الأسمى في نظر الفرد من وجهة نظر ذاتية. وأن تسمّوا أوليّة ما هو الأهمّ، موضوعياً، في نظر الجماعة، في سياق تسلسلٍ موضوعي للتحديدات. على هذا النحو سوف ترون أن كلّ شيء يستحيل إلى عكسه. إذ لا نعود أمام تراتب تصاعدي واحد، بل أمام تراتبين متقاطعين: أحدهما صاعد (التراتب التصاعدي للأسبقيّات) والآخر هابط (التسلسل التنازلي للأوليّات).

أوضح فكرتي، بإيجاز، مقتصراً على الحدّ الأقصى من الطرفين. ما الذي يكتسب القيمة الأسمى، من وجهة نظر ذاتية، في نظر الأفراد الذين هم نحن

جميعاً؟ طبعاً، يختلف الأمر باختلاف الحالة... لكنني أعتقد أن الأغلبية بيننا - فهذه هي ثقافتنا، وهذا أيضاً أحد معطيات الوجدان البشري - قد يجيبون، كما قد أجيب أنا، بأنّ القيمة الأسمى في نظرهم هي الحب: أن يُحِبّوا، أو أن يُحَبّوا. قد يقول من لديه أولاد منهم: «القيمة الأسمى، في نظري، هي أولادي». وهو غنّما يقول ذلك لأنّه يحبّهم. ما يعيدنا إلى الإجابة الأولى: أسبقيّة الحب. هذا يعني، بالملموس، أنه إذا اعترض أحد الحضور قائلاً: «لا، على الإطلاق، إنّ القيمة الأسمى في نظري، ليس الحبّ بل المال»، فلا بدّ أن يُشيع اعتراضه هذا بعض الضيقِ في أجواء القاعة. وسيقول الآخرون في سرّهم، إذا كانوا يعرفونه (إذا كانوا يعملون معه على سبيل المثال): «كنتُ أرى أنه شخص محبّب، وهو مهنيّ جيّد، لكنّه، في آخر الأمر، شخصيّة بائسة».

أجل، لأنّ مَن يضع المال في مرتبة أسمى من الحبّ، هو ما يُسمّى بالشخصيّة البائسة. إذاً، في نظر الأفراد، هناك أسبقيّة للحبّ: فمن وجهة نظرٍ ذاتية، الحب هو القيمة الأسمى.

حسناً. ولكن في نظر الجماعات (أو المجموعات)، ما هو الأهمّ موضوعياً؟ لنأخذ مثلاً كيفما اتفق: منشأتكم، تلك التي تعملون فيها، أو تلك التي تديرونها ربّما. تخيّلوا أنه لسببٍ أو لآخر، انتفى الحبّ من منشأتكم فجأة. فماذا قد يحلّ بها؟

في الأيام التي تهبّ فيها رياح التشاؤم، أقول في سرّي أن الفرقَ لن يكون ملحوظاً. فعندما يأتي الأجير لتسجيل حضوره عند الصباح، لا يفعل بدافع الحب: بل يفعل لأنه اعتاد المجيء إلى العمل في المواقيت نفسها. والمحاسب الذي يُعدّ جداول الأجور، لا يفعل ذلك بدافع الحب: بل كما يفعل الأجير. فالأجراء يعملون كما يعملون عادةً ويتلقّون أجورهم كما اعتادوا تلقّيها: لا أحد يلحظ فرقاً.

في الأيام التي تهبّ فيها رياح التفاؤل، أقول في سرّي إنّ الحياة، في هذه المنشأة، لتكون أكثر مشقّة وكآبة مما هي عليه، والمُنشأة أسوأ أداءً من دون شك. ولكن، في النهاية، يبقى الفرق هامشياً بالمعنى الاقتصادي. والأرجح أن مدقّق الحسابات أو مالكي الأسهم لن يلحظوا الفرق مطلقاً.

تخيّلوا، على الضدّ من ذلك، أنّه لسببٍ أو لآخر، فقدت المنشأة فجأة كلّ المال الذي كانت تملكه. هنا يصبح الفرق ظاهراً للعيان: وعندما يضيق المصرف ذرعاً بالتريّث، لا يعود هناك مُنشأة. أسبقيّة الحب، في نظر الفرد؛ ولكن أسبقيّة المال، في نظر الجماعة.

سأحاول، بإيجازٍ، أن أطبّق جَدَل الأوليّة والأسبقيّة، على أنساقي الأربعة. فأقول على سبيل المثال: أسبقية السياسة على العلوم والتقنيات والاقتصاد. ففي نظر الفرد السياسة هي قيمة أسمى.[1] أجل، بالطبع، من وجهة نظرٍ ذاتية. ولكن ما هو الأهمّ، موضوعياً في نظر الجماعة؟ فماذا يبقى من السياسة، وماذا يبقى من الدولة، وماذا يبقى من ديموقراطيتنا، إذا توقّفت التقنيات فجأة عن العمل؟ تتوقّف المحطات عن توليد الكهرباء، والمنشآت عن إيجاد الثروة، ويتوقّف المزارعون عن إنتاج الغذاء... فماذا يبقى من ديموقراطيتنا؟ والإجابة بسيطة بقدر ما هي قاسية: لا يبقى شيء منها؟ ألغوا الدولة، فماذا يبقى من الاقتصاد؟ طبعاً ليس الاقتصاد كلّه: ستكون الحياة شاقّة في قطاع التأمين، وقطاع المصارف؛ أمّا في قطاع البناء والزراعة الغذائية والزراعة، وطبعاً في مجال تجارة السلاح، ستبقى مجالات للأعمال... زد على ذلك، أن الاقتصاد نشأ قبل الدولة، ولولا نشأة الاقتصاد لما كانت دولة. إنّ الانتقال من العصر الحجري الأوّل إلى العصر الحجري الأخير، وهو ما شكّل إحدى أكبر الثورات التي شهدتها البشريّة (لا بل ربّما كانت، بعد التدقيق، أهمّها على الإطلاق)، لم يكن قراراً سياسياً... أسبقيّة السياسة إذاً، ولكن أوليّة الاقتصاد. ثمّة مثقف، وليكن معلوماً بيننا، فكّر في هذا الأمر بوضوح شبه تام. إنّه ماركس: أوّلية الاقتصاد، العبارة له حرفياً؛ أسبقيّة السياسة، لم يصرّح بذلك حرفياً، في حدود علمي، لكنّ الملاحظة في صلب تفكيره.

---

(١) أسمى من العلوم أو التقنيات ولكن ليست أسمى من الحقيقة! بل، على العكس: حبّ الحقيقة هو قيمة أسمى، في نظر كلّ وجدان حرّ، من مصلحة الأمة أو الدولة. فهل يقوّض هذا تراتب الأسبقيات لدينا؟ لا، على الإطلاق، لأنّ حب الحقيقة هذا يتصل بالنسقين رقم٣ ورقم٤، وليس بالنسق رقم١ (العلوم لا تحبّ نفسها). يستطيع الوجدان الحرّ أن يضع الحقيقة في مرتبة أسمى من المصلحة الوطنية، مواظباً على وضع القانون والسياسة في مرتبة أسمى من التقنيات والعلوم. وهذا ما يميّز النزعة العقلانية عن النزعة العلمية أو التكنوقراطيّة المفرطة.

قد أقول الشيء نفسه: أسبقيّة الأخلاق على السياسة. في نظر الفرد، الأخلاق هي القيمة الأسمى. لا بأس إذا خسرنا الانتخابات، في النسق رقم ٢، المهمّ ألاّ نخسر نفوسنا، في النسق رقم ٣. وسواء عاش مروّج هذه الصيغة وفق مقتضاها أم لم يعِش، سيّان عندي، المهمّ أن الصيغة صحيحة: ففي نظر الفرد، ومن وجهة نظر ذاتية، الأخلاق هي القيمة الأسمى. ولكن ما هو الأهم، موضوعياً، في نظر الجماعة؟

مثلاً، ما الذي قد يبقى من الأخلاق من دون القانون، من دون السياسة، من دون الدولة؟ أي أخلاق، كما دَرَج القول في القرن الثامن عشر، في حال الطبيعة (الفطرة)، في حال غياب الدولة؟ هنا أيضاً تتسم الإجابة ببساطةٍ شديدة القسوة: في حال الطبيعة، أو هذا، على الأقل، ما أعتقده شأني في ذلك شأن هوبز،[1] لا وجود للأخلاق على الإطلاق. أسبقيّة الأخلاق، أوليّة السياسة.

وقد أقول أخيراً: أسبقيّة الحبّ على الأخلاق. فإذا كان لا بدّ من السعي، إذا جاز لي القول، فالأحرى أن يكون سعينا بدافع الحبّ، بغبطة، بتلقائيّة، بدل أن يكون بدافع الواجب، ما يفترض القَيد والقَسْر وشكلاً من أشكال الحزن... من منّا لا يفضّل أن يكون، في هذا المعنى، سبينوزياً لا كانطياً؟ بديهيّ، من وجهة نظر ذاتية، أن يكون الحب هو القيمة الأسمى! إنّه روح الأناجيل كما برعَ القديس أغسطينُس في اختصارها بقوله: «أحبّ، وافعل ما يحلو لك». ولكن في نظر الجماعة ما هو الأهمّ موضوعياً؟ وعلى الأخص، ما الذي قد يبقى من الحب من دون أخلاق؟ في هذه الحال، إجابتي هي إجابة فرويد: لن يبقى منها شيء؟ من دون الأخلاق، لن يكون هناك سوى الغريزة الحيوانية، لن يبقى سوى «الهو»، بحسب تعبير فرويد، سوى الرغبة، سوى النزوع الجنسي. وفقط بمقدار ما تصطدم الغريزة بالمحظور - خصوصاً في شكلٍ من أشكال ارتكاب المحارم -

---

(١) **ليفياثان**، الفصل ١٣. في حال الطبيعة، ثمة، مع ذلك، «قوانين طبيعيّة»، غير أنها ليست سوى عقلنة المصلحة، من دون هدفٍ أخلاقي بمعنى الكلمة (**المذكور سابقاً**، الفصلان ١٤ و١٥). «دَرَجنا على تسميةِ أوامر العقل بال**قوانين**، يوضح هوبز قائلاً، غير أنّ التسمية غير ملائمة، فهي ليست في الحقيقة سوى خلاصات أو قضايا متعلّقة بما يقوّي نزعة البقاء وصون البشر» (الفصل ١٥، ص١٦٠ من طبعة Tricaut، سيراي، ١٩٧١؛ انظر أيضاً ص٢٨٥).

تسامي الرغبة، بحسب فرويد، بوصفها حبّاً. ألغوا المحظور، ألغوا الأخلاق، يبطل التسامي، ويبطل الحبّ: لا يبقى إلاّ الرغبة. أسبقيّة الحبّ، أوّلية الأخلاق.

بالاختصار، يمكن القول إنّ ما يتصف بالقيمة الأسمى في نظر الأفراد ليس إطلاقاً ما يكتسب أهميّة قصوى في نظر الجماعات. وبالعكس: ما يكتسب أهميّة قصوى في نظر الجماعات ليس على الإطلاق ما يتسم بالقيمة الأسمى لدى الأفراد. والحالُ أنّ كلّ جماعة تتألّف، تعريفاً، من أفراد، وكلّ فرد هو جزءٌ من جماعة أو من عدّة جماعات... فهل تعجبون بعد ذلك لما يعترض الحياة من مشقّة وتعقيد! لنقُل إنّها مأسوية، بالمعنى الفلسفي للعبارة: لا لأنّها منذورة على الدوام للشقاء أو الدراما، بل لأنّها تواجهنا بتناقضاتها التي لا يسعنا على الإطلاق أن نجد حلولاً لها أو أن نتخطّاها نهائياً - خصوصاً أنّ تناقضاتها يحتمل كلٌّ منها مواقفَ مشروعة في منطقها هي (معضلة أنتيغونه مثلاً، أو كريون). المأسوي بهذا المعنى هو عكس الجَدَل[1] أو أنّه جَدَلٌ من دون غفران. ما من حصيلة مقنعة تماماً، ما من تجاوز (بمعنى ال **Aufhebung** الهيغلي) من دون خسارة، ما من «نفي للنفي»، ما من توافقٍ نهائي وتام، ما من عزاء مطلق، ما من حياةٍ قوامها الدِعة المستديمة... إنّ عكس المأسوي هو الفردوس. وعكس الفردوس هو الحياة كما هي.

هذا يصحّ على كلّ فردٍ الذي هو، في حدّ ذاته، مأساةٌ وافية. غير أنّ هذا يصحّ بالأحرى بين الفرد والجماعة.

ربّما سمعتم بعنوان الكتاب الأشهر لسيمون وايل **Simone Weil**، وهو بأية حال أحد أمتع كتبها، «الجاذبيّة والنُعمى»... ما تعنيه سيمون فايل بالجاذبيّة هو كلّ ما يهبط وما يدعو إلى الهبوط؛ أمّا ما تعنيه بالنُعمى فهو كلّ ما يسمو وما يدعو إلى السموّ. لذا قد أقول، مستعيراً هاتين العبارتين، إنّ الجماعات، كلّما ازدادت كتلة أفرادها، لطالما خضعت للجاذبيّة: فهي تنزع إلى الهبوط،

---

(١) كما رأى، بحقّ، جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، منشورات PUF، ١٩٦٢، طبعة ثانية، ١٩٧٧، الفصل الأوّل، الفقرة ٤ و٥.

أي إلى إيثار الأنساق الدنيا التي، في الواقع، هي الأهمّ في نظرها. منطقٌ هابطٌ للأوليات. لكنّ الأفراد، فيما يعنيهم، فيؤثرون فضائل أخرى، ومقتضيات أخرى - أسبقيّات أخرى. لا شكّ في أنكم تعلمون جيداً عبارة رونو **Renaud**: «إنّي، بمفردي، عصبة شبّان». وهذه، إذا كان لا بدّ من حملها على محمل الجدّ، هي صيغة البربريّة بالذات. والأمر عينه يصحّ في القائلِ: «إني، بمفردي، المنشأة بأكملها». هل تعملون لدى **IBM**؟ لا أحد يرى في ذلك مأخذاً عليكم، أو على الأقلّ لا مأخذ لي، أنا، عليكم. لكنكم لستم **IBM**. هل تديرون منشأة ما؟ جيد جداً. غير أنكم لستم منشأتكم. بحيث أنّ الأفراد - كلّ الأفراد - مدعوون إلى ارتقاء هذا التراتب التصاعدي للأسبقيّات، فيما لا تكفّ الجماعات عن هبوط التسلسل التنازلي للأوليات. ليس ذلك إطلاقاً لأنّ جماعات شقيّةً أو شاذّة! بل لأنّها تميل، وعلى نحوٍ مشروع، إلى تفضيل ما هو، في نظرها، الأهمّ موضوعياً.

أشدّد على عبارة «على نحوٍ مشروع». فعندما يضرب أجراء منشأة عن العمل للمطالبة بزيادة أجورهم، ويكون ردّ مدير المنشأة كالآتي: «مهلاً أيّها الرفاق، هلاّ قرأتم كونت-سبونفيل: أسبقيّة الحب! على كلّ حال، لا أستطيع أن أمنحكم زيادة على الأجور؛ ولكن من الين فصاعداً، أعدكم بأنني سأمنحكم المزيد من الحب...»، واضحٌ في هذه الحال أن الأجراء ليسوا هم التافهين: بل التافه هو ربّ العمل. مع ذلك، صحيح جداً أنّ كلاً من الأجراء يؤمن، من وجهة نظر ذاتية، أنّ الحبّ أسمى من المال. إذ يكفي أن يصاب أحد أولاده بمرضٍ خطير كي لا تعود الأمور الأخرى، مهما كانت، مهمّةً في نظره. بلى. هذا صحيح. غير أنّهم ليس لهم جميعاً الأولاد أنفسهم. وليس حبّهم هو حبّ الآخرين نفسه. لكنّهم جميعاً يعملون لدى ربّ عمل واحد. بحيث أنّه برغم تفضيل كلّ منهم، وبصفة فردية، قيمة الحبّ بوصفها أسمى من المال، مع ذلك فإنهم كجماعة (مثلاً في إطار النقابة، أو لجان التنسيق)، يعتبرون أن المال، موضوعياً، هو الأهمّ. وإنّهم على حقّ: أسبقية الحب، أوليّة المال.

الجماعات تهبط: إنّها خاضعة للجاذبيّة. ولا تسارعوا إلى إساءة الظنّ فيما سبق. فالجاذبيّة هي أيضاً، وهي أولاً، قوة (جاذبيّة شاملة) تحفظ البيوت

والجسور وتتيح لنا أن نسير وحتّى (بفضل طائرتنا التي لا تلغيها البتّة) أن نطير. في هذه الحالة تكمن قوة الجماعات في فرضها قانوناً عامّاً لا يتقوّم إلاّ من خلال العقل: إنّ رغباتنا كأفراد تؤلّب بعضنا ضدّ البعض (خاصّة أننا دائماً نرغب في الشيء نفسه تقريباً[1])؛ وحده العقل، الذي هو مَلَكة الجميع، قد يوحّدنا.[2] غير أنّ هذه القوة - شأن أي قوة - تشكّل، هي أيضاً، إذا استسلمنا لها، مصدر خطر. وهذا ما يدفعنا إليه التعب. هذا ما يدفعنا إليه الروتين. وهذا ما يدفعنا إليه العدد. ففي كنف الجماعة، وخاصّة إذا مؤلفة من عدد كبير من الناس، دائماً يميل الحبّ إلى انحطاط يجعله أخلاقاً، إن لم يكن دعاوى أخلاقية؛ وتميل الأخلاق إلى انحطاط يجعلها سياسة، أي موازين قوى؛ والسياسة إلى انحطاط يجعلها تقنيّة، أو اقتصاداً، أو تدبير أعمال.

من شأن هذه الجاذبيّة أن تتراوح شكلاً ومقداراً بحسب الجماعات المعنيّة (فهي ليست نفسها في منشأة أو في حزب سياسي)، وعلى الأخص، بحسب حجم الجماعة المعنيّة: فهي ليست نفسها في منشأة متوسطة أو صغيرة أو في منشأة متعددة الجنسيات. فلنتخيّل بنّاء يستخدم أجيرين: أحدهما هو صهره والآخر صديق طفولته. ففي حال مماثلة تلعب العلاقات الشخصيّة والأخلاقية والعاطفيّة دوراً حاسماً - إلى حدّ تعيق معه أحياناً حسن سير الأعمال في المنشأة (أي مردوديّتها)! أمّا في منشأة يعمل فيها ثلاثون ألف أجير، فلا بدّ أن يكون الأمر مختلفاً كلّ الاختلاف. ولكن، حتّى في هذه، يبقى للجاذبيّة تأثيرها بحسب المعيار الذي ننطلق منه. مثلاً، في المكتب نفسه: هناك ثلاثة أو أربعة أجراء يعرفون بعضهم بعضاً منذ سنوات عديدة، ولعلّهم أصدقاء. لذا تطغى، في معظم

---

(١) هنا يتدخّل ما يسمّيه رينه جيرار René Girard **الرغبة التخلّقية** (désir mimétique)، التي كان سبينوزا يعتبرها (على نحو أكثر جذريّة برأيي) **محاكاة المؤثّرات**: انظر بهذا الصدد ما ذكرته في كتابي **مبحث القنوط والغبطة**، المذكور سابقاً، الفصل ٤، الفقرة ٧، ص ١٠٢-١٠٩ (ص ٤٦٧-٤٧٥ في طبعة 'Quadrige'، في مجلّد واحد).

(٢) وهذا ما صاغه سبينوزا نظرياً على نحوٍ لافت: انظر بهذا الصدد ما ذكرته في كتابي **مبحث القنوط والغبطة**، الفصل الثاني، الفقرة ٦، ص ١٦٢-١٦٧ (طبعة جديدة، سلسلة 'Quadrige'، ص ١٨٧-١٩٣).

الأحيان، العلاقات الشخصيّة فيما بينهم على العلاقات الاقتصاديّة أو التراتبيّة. فلا مجال هنا للتسبّب بأي ضرر لرفيق العمل في المكتب، حتّى لو كانت مصلحة المنشأة تقضي بذلك! بالمقابل، قد يختلف الأمر على مستوى القسم الواحد، حيث قد يجتمع خمسون أجيراً، حيث العلاقات الشخصيّة والأخلاقية والعاطفيّة أقل تأثيراً؛ بينما تكون العلاقات المهنية والاقتصادية والتراتبيّة على قدر أكبر من الأهميّة. ويتعاظم هذا الميلُ السائد في القسم الواحد، على مستوى المبنى، حيث يعمل ٨٠٠ أجير، أو أقل أو أكثر. إذ تتراجع العاطفة، وتتراجع الأخلاق مقابل غلبة موازين القوى. وقِس على ذلك حتّى يجتمع ثلاثون ألف أجير في المنشأة بأسرها، حيث تبلغ الأجواء السابقة أوجها: إذ لا تعود العلاقات العاطفيّة أو الأخلاقية ذات شأن؛ وتسود علاقات السلطة والمصلحة.

تترجّح الجاذبيّة بحسب الجماعات وحجمها. لكنّها في مطلق الأحوال لا تفقد تأثيرها. أذكر أنني تطرّقت إلى هذا المعنى، قبل بضع سنوات، أمام (رابطة) «رفاق عمّاوس». عقب المحاضرة التي ألقيتها آنذاك اقترب مني كاهن عجوز وهمس في أذني: «ما ذكرته عن الجاذبيّة، يصحّ تماماً على الكنيسة الكاثوليكية!» فالأحرى أن يصحّ على منشآتنا. وأصرّ هنا على القول إنّه ليس في الأمر ما يخالف الطبيعة، بل العكس. إذ تميل الجماعات إلى تفضيل ما هو، في نظرها، الأهمّ، وما يتعلّق خاصّة بالنسقين ١ و٢. إنها خاضعة للجاذبيّة. وهذا قانون الجماعة: الهبوط التدريجي للأولّيات. وليس هناك سوى الأفراد الذين يتصفون أحياناً، بما يُشبه النُعمى، بحسب سيمون وايل، أي قدرتهم على أن يتخطّوا، قليلاً على الأقل، أحياناً على الأقل، قيوداً علمية وتقنية واقتصادية وصولاً إلى السياسة (هذا ما نسمّيه رجل دولة، عندما ينجح في جرّ شعبٍ معه، وهذا ما نسمّيه الكاريزما لدى مؤهّل قيادي)؛ أن يرتقوا، قليلاً على الأقل، من السياسة إلى الأخلاق (وهذا ما نسميّه رجل إحسان وبِرّ)؛ أن يرتقوا، قليلاً على الأقل، من الأخلاق إلى الحب (وهذا ما نسمّيه صاحب القلب الكبير).

الجماعات خاضعة للجاذبيّة. وليس هناك سوى الأفراد الذين يتصفون أحياناً بما يشبه النُعمى، أي طاقتهم على تسلّق - على الأقلّ قليلاً، على الأقلّ أحياناً - هذا المنحدر الذي لا تني الجماعات تسلكه هبوطاً. مع ذلك، وبما أنّ عبارة

نُعمى تنطوي على قدرٍ من التديّن بما لا يجيز لي تبنّيها بحرفيّتها، قد أقول ببساطة، لكي أتسلّق قليلاً هذا المنحدر الذي لا تني الجماعات تجرّنا إليه هبوطاً، إنني لا أعرف سوى ثلاثة أشياء: الحبّ والوضوح والجرأة.

لا ضمانة مؤكّدة بأنها قد تكون كافية، لذلك فإنّ كلّ كفافٍ خادع.

ولكن إذا عزّ وجودها، كيف يُكتَبُ لنا نجاح؟

حوار مع كونت - سبونفيل

أنا مدير منشأة وأخلق فرص عمل. أليس ما أفعله أخلاقياً؟

إنّي، بأية حالٍ، لا أجده لاأخلاقياً! يبقى أن نعلم لِمَ توفّر عملاً للناس. . . هل الدافع هو محبّة الإنسانية؟ أم خدمة تؤدّيها للعاطلين عن العمل؟ أجد مشقّة فعلية في تصديقِ هذين الدافعين. لا لأني أرتاب بإنسانيتك التي ليس لي، أنا، أن أطلقَ حكماً عليها، بل، بالضبط، لأنّك رئيس منشأة لا رئيس جمعيّة خيريّة. إني، صِدقاً، لا أرى في هذا مأخذاً عليك: ذلك أننا نحتاج إلى المنشآت المنتجة أكثر مما نحتاج إلى الجمعيات الخيريّة، حتّى لو أتت بأعمالٍ باهرة! فالعمل الخيري الإنساني يُعنى بالفقراء؛ أمّا المنشأة فتوجد لخلقِ الثروة. ومن منّا لا يفضل الثروة؟ من منّا لا يفضل البحبوحة على العوز؟ العمل الخيري الإنساني يحظى بقدرٍ أكبر من الاستحسان أخلاقياً؛ لكنّ المنشأة تبقى، إلى حدّ بعيد، هي الأهمّ اقتصادياً واجتماعياً. مَن منّا لا يضع الأب بيار في مرتبةٍ أسمى من أي مرتبةٍ قد يحتلّها أبرع أرباب العمل وأكثرهم موهبة؟ ولكن من منّا أيضاً لا يفضل أن يكسب قُوتَه من عمله في منشأة بدل أن يلبث عالةً على الجمعيّات الخيريّة؟ أسبقيّة الأخلاق، أوليّة الاقتصاد. فالمال الذي توزّعه الجمعيات الخيريّة على الناس، هو مالٌ جرى إنتاجه. وأين يُنتَج المال، إنْ لم يكن في المنشأة؟

ولكن لنبحث الأمر في العمق. فلو كنت توفّر فرص العمل لأسبابٍ أخلاقية، لوجَبَ أن تواصلَ سعيكَ هذا ما بقيت الحاجة إلى فرص العمل، حتّى لو جاوزت ما يلبّي حاجة منشأتك. وإذ ذاك لا أعتقد بأنّ المنشأة قد تستمرّ في العمل لوقتٍ

طويل. . . سأحكي لك هذه القصّة. في بداية عهدي بإلقاء المحاضرات أمام رؤساء منشآت، ألقيتُ، ذات مرّة، محاضرةً شبيهة، إلى حدّ بعيد، بالمحاضرة التي سمعتموها للتوّ. وخلال الحوار، حاولت أن أوجز مقاصدي فقلت لهم: «بالاختصار، إنّ ما يتوقّعه الجسم الاجتماعي منكم، كرؤساء منشآت، ليس أن تكونوا مفعمين بالحبّ والأريحية (وإذا كنتم كذلك، فيا مرحى، غير أنّ هذا يعنيكم أنتم ولا يعنينا). ما نتوقّعه منكم هو أن تخلقوا فرص عمل». فأشار أحد أرباب العمل من بين الحاضرين برأسه مستنكراً وخاطبني قائلاً: «إنّك تطلب منّا ما يفوق طاقتنا. فالغرض من وجود المنشأة ليس خلق فرص العمل، بل الربح». طبعاً كان محقّاً في ما يقول: كان أكثر شفافية منّي. ولكن، هل أتى بجديدٍ لم يقله ماركس من قبل؟ إنّ الغرضَ من المنشأة في بلد رأسمالي ليس التصدّي للبطالة بل هو الربح: فلا توفّر عملاً للناس إلاّ بمقدارٍ لا يُثقلُ على مردوديّتها - ويُلجأ إلى صرفِ العاملين، عند الحاجة، إذا كان الوسيلة الوحيدة للحفاظ على هذه المردوديّة وزيادتها. إنّه نظام غير أخلاقي، جائر أحياناً، إنّما اتضح أنه - اقتصادياً واجتماعياً - أكثر فعالية (حتّى بالنسبة إلى الأجراء) من أي نظام آخر اختبرته البشريّة في تاريخها الطويل. وبهذا المعنى لم يخطئ ألمانُ الشطر الشرقيّ في تقديرهم. فقد كان إسهام ثروة ألمانيا الاتحاديّة (الغربيّة) عاملاً مساوياً لعشقِ الحريّة في إسقاط جدار برلين. . .

قصّة أخرى. كان ذلك في الفترة التي ترأس فيها ألان جوبّه **Alain Juppé** الحكومة الفرنسيّة. كانت الحكومة المذكورة قد أقرّت تخفيض أعباء الرسوم المفروضة على أرباب العمل، بدعوى الإسهام في إيجاد فرص عمل جديدة. فقال لي رئيس منشأة: «لقد خفّضوا أعباء الرسوم المتوجّبة علي لكي أوجِدَ فرص عمل. فماذا أفعل؟ أخفّض الأسعار ولا أشغّل المزيد من الأجراء - لكي أحظى بحصصٍ أكبر من السوق. وإذا تطلّبت السيطرة على مزيد من حصص السوق المزيد من الأجراء، فسأعمد، عندئذ، وبكلّ سرور إلى تشغيل المزيد منهم (فكلّ رئيس منشأة سويّ العقل يفضّل أن يشغّل لا أن يصرف من العمل)! أمّا أن يُطلب منّي تشغيل أجراء حتّى لو كان الأمر يضرّ بمصلحة منشأتي، فأشبَه بأن يطلب منّي

إساءة التدبير في عملي: وهذا ما لن أفعله على الإطلاق!» هذا الضربُ من الكلام قد يبدو تهكمياً بعض الشيء. وإنّما ذلك لأنّ النزعة التهكمية ليست سوى الحقيقة العارية، عندما تكفّ الحقيقة عن الاختباء وراء الأخلاق.

إنّ الغرض من المنشأة، في بلد رأسمالي، ليس أن توفّر فرص عمل، بل أن توفّر ربحاً. ويعود إلينا، نحن المواطنين، أن نتساءل حول الطريقة التي تجعل مصلحة المنشأة، من خلال سعيها وراء الربح، كامنة في توفير فرص العمل لا في صرف الأجراء من أعمالهم ولا في الانتقال إلى بلدان أخرى تكثر فيها العمالة الرخيصة. مسألة سياسيّة، حاسمة من دون شك. أمّا الاتكال على ضمير رؤساء المنشآت أو وعيهم الوطني لمكافحة الانتقال والبطالة، فهو، بالتأكيد، من قبيل الأوهام الجميلة ولكن الخادعة! نزوع ملائكي لا يحتاج إلى برهان: اتكال على النسق رقم ٣ لحل مشكلات النسق رقم ١.

إنّ الغرض من قيام منشأة ليس توفير الربح، بل هو خلق الثروة! والجميع يستفيدون منها!

دعونا لا نلعب على الكلام. خلق الثروة؟ أجل، ولكن لِمَن؟ في المقام الأوّل لمن يمتلك أو يمتلكون المنشأة! وهذا ما يُسمّى بالربح (أو المنفعة): القيمة المُنتجة من خلال استثمارات وعمل، وهي قيمة عائدة إلى مَن استثمروا (سواء عملوا أم لم يعملوا). الجميع يستفيدون؟ قليلاً أو كثيراً، بلى، في معظم الأحيان، ولكن بمقادير متباينة جداً! من يملكون المنشأة (الرأسماليون) يثرون، في العادة، بأسرع ممّن يعملون فيها... وهذا ما لا أعتبره مأخذاً عليهم. إنّه منطق النظام، وهذا النظام هو في الوقت نفسه مشروعٌ، من وجهة نظر قانونية (على الأقلّ ما أقرّت الديموقراطية بأنه كذلك) وفعّال، من وجهة نظر اقتصادية. فالربح هو أيضاً مكافأة الابتكار (وقد ألحّ شومبيتر، طويلاً، على هذا الأمر[1]) والمخاطرة؛ فهذا ما يجعل الرأسماليّة على هذا القدر من حُسن الأداء. غير أنّ ما

(١) جوزف شومبيتر Joseph Schumpeter، **نظريّة التطور الاقتصادي**، ١٩١٢، ترجمة، منشورات Dalloz، ١٩٣٥، طبعة جديدة، ١٩٨٣ (انظر خاصة الفصل الثاني).

سبق لا يدعونا إلى التعامي عمّا نراه! فهذه الثروة المتأتية مما نملك (الملكية الخاصة لوسائل الانتاج والتبادل) وليس مما نفعل (عمل)، هذه الحصّة من القيمة الزائدة أو من القيمة المضافة التي لا تُنفق لا على الاستثمار (آلات، مواد أوليّة، وسواها) ولا على الأجور، هي ما يُسمّى الربح، أليس كذلك؟

أخيراً، وخاصّة، ليس خلق الثروة أمراً مقتصراً على الرأسمالية! فكل نمط إنتاج، يخلق ثروةً، تعريفاً. نظام الرقّ كان يخلق الثروة، ونظام الإقطاع، والنظام الاشتراكي أقام على خلق الثروة طيلة سبعين عاماً، في الاتحاد السوفياتي، وربّما يفعل نظام آخر قد ينشأ لقرونٍ أو لعقودٍ من الزمن... غير أننا نحيا في بلد رأسمالي. غير أن العالم اليوم يحيا في ظلّ نظام رأسمالي. وقد حان الوقت لكي نحاول أن نفهم ماذا يعني هذا!

أنت تقول إنّ الرأسمالية ليست أخلاقية... فهل الاشتراكيّة تفوقها أخلاقاً؟

للأسفِ، أجل! أو، في الأقلّ، كما صيغت في مشروعِ الداعين إليها. لا أتحدّث هنا عن الاشتراكيّة الليبرالية أو الاشتراكية الديموقراطية، اشتراكية أمثال ليونيل جوسبان أو لوران فابيوس، التي ليست، في الحقيقة، سوى رأسماليّة مضبوطةٍ بمقدارٍ قليل (في المبدأ!)... بل أتحدّث عن الاشتراكية بالمعنى الماركسي للعبارة، المبنية على الملكيّة المشتركة لوسائل الإنتاج والتبادل (لذا يمكن تسميتها بالجماعيّة) وعلى التخطيط من قبل الدولة (ولذا يمكن تسميتها بالدولتيّة). ما الذي يجعلها أكثر أخلاقية؟ هو بالضبط الآتي: فلأنّ الثروة فيها جماعيّة وتديرها الدولة يُمكن في المبدأ وضعها في خدمة مجموع الشعب، بدءاً بالأشدّ فقراً، وليس، على غرار السائد في بلد رأسمالي، في خدمة الأكثر ثراءً في المقام الأول. ولكن، كما أسلفتُ القول مراراً في سياق محاضرتي، لأنّ الرأسماليّة هي، تحديداً، غير أخلاقية - amoral - نرى أنها تعمل جيّداً (ولا يحول ذلك دون الشطط والفظاعة). ذلك أن الرأسماليّة تعمل على أساس الأنانيّة. فلا عجب إذاً أن تعمل بأقصى طاقتها! وعلى الضدّ من ذلك، لأنّ الاشتراكية تودّ، تحديداً، أن تكون أخلاقية، فهي لا تعمل، أو تعمل على نحوٍ سيئ، أو لا يؤتى لها أن تعمل (إذ يتضح أن الأخلاق عاجزة على مستوى

المجتمع) إلاّ من خلال البيروقراطيّة، والرقابة البوليسيّة، والقسر، والإرهاب أحياناً. وللتاريخ هنا أن يحكم، لا الأخلاق. ولكن لا يسعنا، أخلاقياً، إلاّ أن نلاحظ حجم الأضرار. وعلى هذا النحو ننتقل، كما أسلفتُ القول، من اليوتوبيا الماركسيّة في القرن التاسع عشر، إلى الفظائع التوتاليتاريّة للنزعة السوفياتية في القرن العشرين. إنّ الاستيلاء على السلطة ليس هو أصعب ما في الأمر. إذ ينبغي، إثر ذلك، تحويل البشريّة، أو، في الأقل، السعي وراء هذا التحويل (عبر الدعاوى ومعسكرات إعادة التأهيل وتعبئة الشبيبة والإرهاب الجماهيري...)، إلى أن يأتي وقتٌ لا يسعى فيه النظام، نظراً لإخفاقه، إلاّ وراء البقاء والاستمرار - لصالح حفنة من البيروقراطيين - وتمويه إخفاقاته. تكون البداية بطليعة ثوريّة إنسانيّة النزعة. أمّا النهاية فتختزل بأصحاب امتيازات **nomenklatura** من المسنّين المعتلّين والفاسدين... أجل، الاشتراكية، بحسب التصوّر الذي وضعه ماركس، كانت أخلاقية. وهذا ما حدا بخلفائه إلى الإخفاق واللاأخلاقيّة.

لم تتحدّث عن المساواة...

لقد ألمحتُ إلى الأمر، ولو سلبياً... ولكن أنت محقّ: كان ينبغي لي أن أتناولها صراحةً. أيّ مساواة هذه التي تسأل عنها؟ هل هي مساواة سائر البشر في الحقوق والكرامة؟ فهذه قيمة أخلاقية جوهريّة تسعى السياسة ويسعى القانون، في بلادنا، لاحترامها على وجه التقريب... ما زلنا بعيدين عن بلوغ الغاية: والصراع مستمرّ! ولكن ربّما كنت تقصد، وأنا أرجّح ذلك، المساواة الاجتماعية أو الاقتصادية؟ إذ ذاك ينبغي القول إنها مستبعدة تقريباً من قبل الرأسماليّة التي تريد، على العكس من ذلك، أن تكون الثروة عامل إثراء، وأن تكون المهارات الفرديّة نفسها مصدراً لعدم المساواة. إنّ ابن ثريّ، في بلادنا، دائماً يموت أوسع ثراءً من ابن فقير. ودائماً تقريباً يموت صاحب المهارة والشغّيل أوسع ثراء من الغبيّ الكسول (إلاّ إذا كان الغبيّ المعني، وهذا قد يحدث، هو ابن ثري). هل هذا أمر جيّد؟ هل هذا أمر سيئ؟ أخلاقياً، مثل هذا الأمر غير مُرضٍ على الإطلاق. فلِمَ ينبغي لمن يحظى سلفاً بفرصة امتلاك مهارة ما ومهنة مجدية ما أن يكون، فوق ذلك، أوسع ثراء من ذاك، الأقل مهارة، الذي لا يستطيع إلاّ أن يقوم بالمهام

الوضيعة؟ ولكن اقتصادياً، هل أنّ نظاماً آخر، يضمن المساواة المطلقة، هو أفضل حالاً؟ الظاهر أنّه أمر يحتمل الشكّ. فإذا كان تحصيل الثروة ليس بمتناول أحد، لِمَ الكدّ في العمل وتجاوز الحدّ الأدنى المطلوب؟ لِمَ السعي للتفوّق على الذات، إذا كان من غير المتاح التفوّق على الآخرين؟ بدافع الحب؟ بدافع الأريحيّة؟ بدافع الحسّ بالمسؤولية المدنيّة؟ لنكفّ عن التوهّم! ذلك أنّ مجتمعاً قائماً على مبدأ المساواة المطلقة، وإذا سلّمنا جدلاً بأنّه قادرٌ على البقاء كذلك (مثل الاتحاد السوفياتي، بما أنتجه من حكمِ أصحاب الامتيازات، لا يوحي بالتفاؤل على هذا الصعيد)، من شأنه أن يتحوّل، بسهولة، إلى مجتمع فقراء، وبلا ريب (لعلّ هذا ما تبدّى لماندوفيل **Mandeville** وفولتير **Voltaire**، إلى مجتمعٍ فقير.

يذكّرني ما سبق بعبارة لبسكال كنتُ لأجعلها، بحقّ، مفتتحاً وجيزاً للقائنا هذا: «لا ريب في أنّ تساوي المنافع منصفٌ، ولكن. . .» ولكن ماذا؟ بسكال لا ينهي عبارته. ولو كان لي أن أنهيها، أنا، لقلت: لكن السياسة والقانون أرادا سوى ذلك (القانون في بلادنا يضمن الملكية الفرديّة، فهو يضمن إذاً تباين الثروات)؛ غير أنّ هذه المساواة، وإن كانت مبرّرة أخلاقياً، لتكون ضارّة اقتصادياً، بما في ذلك بالنسبة لمن هم اليوم الأشدّ فقراً؛ غير أنها لا تكون ممكنة إلاّ بتكثيف المراقبة والقيود، ما يفضي إلى التوتاليتارية؛ غير أنها تحبط الطاقات وحسّ المخاطرة والإبداع. . . وبذلك يكون ثمنها باهظاً. فما النفع من المساواتيّة إذا كانت تضرّ أيضاً بمصلحة الفئات الأضعف من الناس؟ فلا يبقى، إذا تخلينا عن المساواة الاجتماعية والاقتصادية، إلاّ الحدّ من عدم المساواة، وتعويضها (بقدر المستطاع وبما لا يؤدي إلى الإضرار بالعدد الأكبر من الناس) عبر اتباع سياسة اجتماعيّة تقوم على إعادة توزيع (الثروة)، وعلى الخدمات العامة وتكافؤ الفرص. أليس هذا ما يسمّى بالاشتراكيّة الديموقراطية؟ إنها، بالتأكيد، لا تثير الحماسة بالقدر الذي قد تثيره ثورة شيوعيّة على الطرز القديم، لكنّها في الوقت نفسه أقل خطورة وأكثر فعالية.

حول مسألة المساواة هذه يدور القسط الأعظم من الصراع بين اليمين

واليسار. «أن تكون يسارياً، قال لي أحد الأصدقاء مؤخراً، هو أولاً أن تناضل من أجل العدالة الاجتماعية، أي من أجل المساواة». إني أشاطره الرأي. فالإنسان اليميني من شأنه أن يناضل اليوم من أجل الحريّة، من أجل الفعالية، من أجل أجرٍ منصفٍ لأصحاب المزايا والمهارات. . . وليس ذلك لأنه يقف ضدّ المساواة. غير أنّه يكتفي بالمساواة في القانون والكرامة. هذان الموقفان، أحدهما كما الآخر، يستحقّان منا الاحترام. ويحدث لي أن أجد اليسار محقاً، أخلاقياً (إنّ التساوي في المنافع منصفٌ: لذا من الصواب أخلاقياً النزوع إليه) كما أجد اليمين محقاً، اقتصادياً (حرصاً على الفعالية والواقعية: ذلك أن عدم المساواة - التفاوت - هو أجدى من حيث الأداء). لا شكّ في أنّ الأمور أكثر تعقيداً مما أسلفت، ولكن قد يكون فيها ما يعيننا على فهم الأسباب التي تجعل اليسار على هذا القدر من السعة في المعارضة (فهناك دائماً مقادير من عدم المساواة ينبغي التصدّي لها)، وعلى ذاك القدر من الضيقِ في سدّة السلطة (حيث ينبغي له أن يكون فعالاً). فصعوبة أن يكون المرء وزير الاقتصاد أو المالية في حكومة يساريّة، يعادل صعوبة كونه وزيراً للتربية الوطنية في حكومةٍ يمينية. غير أننا على هذا النحو نغادر مضمار الفلسفة إلى مضمار سجالات الرأي. . .

وأنتَ، ماذا تعتبر نفسك؟ هل أنت يميني أو يساري؟

بالمعنى الفلسفي، لست واثقاً من جدوى هذا التصنيف. ولا أقول ذلك إطلاقاً من قبيل التنكّر لجدوى التعارض بين اليسار واليمين الذي يبدو لي، على الضدّ من ذلك، ضرورياً وبنّاءً. غير أنني لا أريد لمؤلفاتي أن تخاطب نصف البشريّة وحسب! هذا فضلاً عن أنني لم أسأل نفسي يوماً إذا كان الفلاسفة الذين أحبّهم أو يحظون بإعجابي هم من اليمينيين أم من اليساريين. . . فما الذي نعرفه عن المواقف السياسيّة لفيلسوف مثل أبيقورُس؟ تقريباً لا شيء. لكن هذا لا يحول دون شغفنا بفكره (بما فيه فكره السياسي). مونتاني **Montaigne** كان أقرب إلى كونه محافظاً؛ ولكن هل يعني ذلك أنه فيلسوف يميني؟ وماذا عن لايبنتز **Leibnetz**؟ وهيوم **Hume**؟ وحتّى ماركس؟ فما يعنينا لديهم ليس أفكارهم السياسيّة بل الضوء الذي يلقونه على أفكارنا جميعاً. وهذا ما أودّ أن أفعله،

كفيلسوف، بدل الانصراف، كما فعل آخرون كثر، إلى التوقيع على العرائض والمقالات الافتتاحيّة.

لكن هذا لن يعفيني من الإجابة. لطالما اقترعت لصالح اليسار (ما عدا الدورة الأخيرة للانتخابات الرئاسية عندما اقترعت، طبعاً، لصالح شيراك ضدّ لوبن)، وباقتناع زاده رسوخاً في الفترة الأخيرة، ما أكنّه من احترام لليونيل جوسبان (أكثر بكثير، والكلام في سرّكم، مما كنت أكنّه لفرنسوا ميتران). غير أنّ هذا لا يحول دون نعتي، أحياناً، من قبل عدد من محازبي اليسار أو اليسار المتطرّف، وبازدراء مقصود، بالاشتراكي الليبرالي. لِمَ لا؟ فقد سبقني ألان إلى موقف مماثل: نعم لحريّة السوق لأنها اقتصادياً أكثر فعالية من الجماعيّة أو الدولتيّة، ونعم لمواصلة الدولة سعيها للتعويض عمّا تخلفه هذه الحرية من الآثار الجائرة. فالليبرالية لا تعني لا غياب الضوابط ولا غياب الدولة! السوق تحتاج إلى ضوابط غير تجاريّة (فعندما يكون حقّ التجارة للبيع لا نعود أمام نظام ليبرالي بل أمام اقتصاد مافيوي، من النمط الذي شهدته روسيا، على أكثر من صعيد، في فترة التسعينات). كما تحتاج السوق إلى دولة لا تكون سلعة. حول هذه المسألة قد يتفق اليمين واليسار، إذا تخلّى اليسار عن النزوع الدولتي المفرط، وإذا تخلّى اليمين عن الليبرالية المغالية. وذلك من دون أن يتخلّيا عن أوجه الاختلاف فيما بينهما، من حيث الثقافة والغاية والجمهور الانتخابي. اليسار هو الذي ناضل، في فرنسا على الأقل، من أجل الانتخابات العامة، والحريات النقابية، والمدرسة العلمانية، والضريبة على الدخل، والعطل المدفوعة الأجر... وفي هذه الحالات الخمس، كان اليمين، في الأغلب، معارضاً لها. هذا لا يعني أن اليسار كان محقاً على الدوام بشأن الأمور كافّة (فقد كان مخطئاً بشأن السياسة الاقتصاديّة عام ١٩٨١، على سبيل المثال)، كما لا يعني أن اليمين كان مخطئاً على الدوام وبشأن الأمور كافة (فهو مثلاً من منح المرأة، في فرنسا، حقّ الاقتراع؛ وهو الذي تمكّن من إحقاق السلام في الجزائر؛ وهو الذي ألغى العقوبة على الإجهاض...). فالصراع بين اليمين واليسار ليس صراعاً بين الخير والشرّ، ولا صراعاً بين الحقّ والباطل! إنه صراع بين مفهومين سياسيين، لكلّ منهما تاريخ

ويعبّر عن عدد من المصالح. هذه هي حقيقة الأمر. ذلك أنّ الديموقراطية تحتاج إلى قطبين، تنتظم فيما بينهما. وهذا مبدأ الديموقراطيّة البرلمانية. مبدأ تداول السلطة. ولكني أشعر بأنني مرتبط باليسار، ومنذ زمن بعيد، لرغبتي في التغيير - حتّى لو ارتأيت في هذه الحالة أو تلك (إجراءات التأميم، وقانون ال ٣٥ ساعة) أنّ القرارات خاطئة، أو عندما أجد أنّ هذا أو ذاك من رموز اليسار (واسمحوا لي بعدم ذكر الأسماء) ليس شخصيّة محبّبة أو لا تتمتع بالمصداقية المطلوبة. بالمقابل، أكنّ الكثير من المودّة لشخص ليونيل جوسبان، كما قلتُ، ولكن أيضاً لأشخاص مثل ميشال روكار وجاك دولور وبرنار كوشنير (وهو صديق لي) وهنري ويبر (صديق آخر)، ونيكول نوتا ودانيال كوهن بينديت... يبدو لي أنّهم في جانب السعي وراء طريقة ما للتوفيق بين اليسار والسوق، أو لنقُل، بحسب مونيك كانتو سبيربر، بين الاشتراكية (ولكن ليس بالمعنى الماركسي للعبارة) والحريّة (بما فيها الحريّة الاقتصادية)...[١] بالاختصار، قد أعرّف عن نفسي بأنني ليبرالي يساري النزعة. في كثير من البلدان قد يبدو هذا التعريف أقرب إلى الحشو اللغوي. ولكن في فرنسا قد يكون من الخطأ اعتباره صيغةً لنعتِ الشيء بنقيضه Oxymore. لقد كان موقف ألان مماثلاً، كما أسلفتُ. وهو اليوم، وفي أنحاء العالم بأسره، موقف الكثير من المثقفين (وليس في قولي هذا حجّة، بل إثبات حالة). هل ينطوي هذا الموقف على خيانة جديدة من قبل المثقفين؟ لا أعتقد. بل الأرجح أنه ينطوي على رغبةٍ في مقاربة جِديّة للتاريخ. الليبراليون اليساريون هم الذين يقرّون بإخفاق الماركسية، من دون التخلّي، مع ذلك، عن السعي من أجل إحقاق العدالة (بما في ذلك العدالة الاجتماعية) ومن أجل الحريّة (بما في ذلك الحرية الاقتصادية). هذه ليست أسرتي السياسية الأصيلة، غير أنّها هي التي أشعر اليوم بأني أقل بعداً عنها. في صباي، ولا أذيع بذلك سرّاً (كنت في السادسة عشرة في أيار ١٩٦٨؛ ما يمنحني ما هو أفضل من مجرّد حجّة: أي فرصة)، حلمت، كما حلم كثيرون سواي، بثورة ديموقراطية سلميّة، وبمجتمع من

(١) مونيك كانتو سبيربر Monique Canto-Sperber، **قواعد الحريّة**، منشورات Plon، ٢٠٠٣؛ **الاشتراكية الليبرالية: مختارات: أوروبا، الولايات المتحدة**، منشورات Esprit، ٢٠٠٣.

دون طبقات أو دولة، من دون استلاب، من دون اضطهاد، من دون افتئات، ما كان ماركس يسمّيه الشيوعيّة... كان حلماً جميلاً تعيّن علينا أن نستيقظ منه. ما عدت أدري إذا كان جورج أورويل هو صاحب هذه العبارة أو برنارد شو: «من لا يكون شيوعياً وهو في العشرين يكون إنساناً بلا قلب؛ ومن يقيم على اعتناق الشيوعيّة وهو في الأربعين يكون إنساناً بلا عقل». فلنَقُل، وإن كانت العبارة أشبه بالدعابة، إنني ما كنتُ لا هذا ولا ذاك...

كنت أتحدّث عن الحلم الشيوعي الجميل... ما يجعلني أستعيد في ذاكرتي إحدى آخر محادثاتي مع أستاذي وصديقي لوي ألتوسير **Louis Althusser**. كان ذلك قبل وفاته بشهورٍ قليلة. كنّا نتحدّث في السياسة... فذكرتُ إخفاق الشيوعيّة في كلّ مكان، واستحالة الاعتقاد بها من الآن فصاعداً... فقاطعني لوي قائلاً: «الشيوعيّة كنظام سياسي، بلى، انتهت بالطبع! ولكن هل هذا هو الجوهريّ في المسألة؟ ما هي الشيوعيّة، في العمق؟ إنّها بشريّة متحرّرة من العلاقات التاجرة. والحل، انظر جيداً إلينا، أنا وأنت... ليس لدي ما أبيعه لك، وليس هناك ما تشتريه منّي أو تبيعه لي... ليس بيننا، نحن الاثنين، علاقات تاجرة. إذا ما يسود بيننا، أنا وأنت، هنا الآن، هو الشيوعيّة!». كان ينطق بعباراته هذه كما قد ينطق مسيحي، حتّى بعد فَقْدِ إيمانه، قائلاً إننا، هنا الآن في الملكوت... قد لا يرى البعض في أقوال ألتوسير إلاّ محاولة بائسة منه لكي ينقذ بعضاً من شبابه، بعضاً من حياته الأليمة، الدراماتيكيّة، الآيلة إلى الفشل والشقاء... أمّا أنا فقد أثّر فيّ أبلغ التأثير. صحيحٌ أنني كنت أحب هذا الرجل، وما زلت أحبّه. ولكن ثمة أمر آخر: لقد وضع إصبعه على أبهى ما انطوت عليه الحركة الشيوعيّة، أنقى ما انطوت عليه، على الأقل في نظر البعض. هذا لا يلغي لا الفظائع ولا الإخفاقات. ولكن هل للفظائع والإخفاقات أن تلغي مثل هذا النقاء؟

انتهت القصّة عند هذا الحد. وانخرطت، كما فعل آخرون، في الصفّ الديموقراطي والليبرالي... هذا لا يعني أن الفوارق زالت، في نظري، بين اليمين واليسار! لقد استحسنتُ مبادرة لوك فيري **Luc Ferry**، خلال حلقة نقاش جمعتنا سوياً، عندما استخدم الصيغة الآتية: «فلنكفّ عن التوهّم: فبين يميني ذي

أريحيّة وبين يساريّ ذي فطنة، ما من فروق حاسمة!» الصيغة حاذقة (وحادّة). غير أنني لا أجدها صحيحة تماماً. إني أحاول أن أكون يسارياً ذا فطنة. ولا أجد الأمر كافياً ليجعل منّي يمينياً، ولو كان ذا أريحيّة. ربّما مردّ ذلك إلى كوني لا أؤمن كثيراً، لا في السياسة ولا في الاقتصاد، بالأريَحيّة. الأثرياء أبداً لا يعطون الفقراء، أو يعطونهم الفتات. ينبغي للفقراء إذاً أن ينظّموا صفوفهم، وأن يدافعوا عن أنفسهم، وأن يسعوا إلى تحويل المجتمع (وإذا أمكنهم من دون أن يفقدوا الفطنة): تلك هي، اليوم، كما كانت بالأمس، مهمّة اليسار. وإذا ذهبنا بالفكرة إلى أبعد حدودها، ربّما تمكّنا من زعزعة بعض الأفكار الجامدة الخطرة. ولو أدرك اليسار قبل الآن بأن حال انعدام الأمن المتفاقمة تضرّ أولاً بالأشدّ فقراً، لما ترك هذا السبيلَ نهباً لأقدامِ أهل اليمين...

التعارض بين الملائكيّة والبربريّة، بالمعنيين اللذين حدّدتهما، ألا يشتمل، تقليدياً، على التعارض بين اليمين واليسار؟

ثمة ما يوحي بذلك، خاصّة أن أحزابنا السياسيّة، على جري عادتها، تعطي عن نفسِها صورةً كاريكاتوريّة في معظم الأحيان. يسعى اليسار إلى الظهور بمظهر الأرْيَحيّة (فينسب إلى نفسه طوعاً «قطب القلب» - المشاعر -)؛ ويدافع في المقام الأوّل عن مُثُل. ولكن لو اقتصر أمر اليسار على ما سبق لما جنّبنا أنفسنا التفاهةَ: إذ لما كان الخيار ممكناً أمامنا إلاّ بين تفاهة يسارية (الملائكيّة الوعظيّة) وبين تفاهة يمينيّة (البربريّة التكنوقراطية أو الليبرالية). غير أنّ الواقع مغايرٌ تماماً. فلا القلب ولا الفعالية هما مُلْكٌ لأحد. وكذلك التفاهة. فثمّة بربريّة يسارية، كما ذكرتُ فيما سبق: وكانت الستالينيّة مثلها الأفظع والأكثر شهوداً. وقد توجد ملائكيّة يمينيّة: إذ لم تنجُ الديغوليّة، في فرنسا، من الوقوع في شطَطٍ من هذا القبيل. أمّا القول إنّ هذين التعارضين متطابقان فليسَ، في ظنّي، صحيحاً. ولو أردنا أن نطبّق هذين المفهومين على الحياة السياسية الفعليّة، لكان حرياً القول إنّ الملائكيّة هي الخطيئة الطفيفة للأحزاب المعارضة، سواء كانت يمينيّة أم يسارية؛ أمّا البربريّة فهي المنزلق «الطبيعي»، إذا جازت العبارة، لأحزاب السلطة. فما أقامت الأحزاب في السلطة، يمينية كانت أم يسارية، ستقيمُ على تعويلها على

دعوات امتلاك الإرادة السياسيّة، والأخلاق، والمشاعر أحياناً. . . وعندما يكون التولّي عودة إلى السلطة، تنصرف إلى التدبير في التعاطي مع مختلف الشؤون. هذا التداول السخيف هو ما ينبغي الخروج منه، لكي يستردّ التداول الديموقراطي معناه الحقيقي.

ثمّ هناك أمر آخر. بديهي أن تكون المقاربة الأخلاقية مشروعة فيما يعني الأفراد. ولكن فيما يعني الأحزاب السياسيّة تفقد مثل هذه المقاربة، إلاّ استثناءً، الكثير من جدواها. هذا ما نعرفه جيّداً منذ أيام مكيافيلّي Machiavel. «ليس حتماً أن يكون الأمير فاضلاً، كان يقول بصفة عامّة، يكفي أن يظهر بمظهر الفاضل». يصحّ هذا في قادتنا الذين هم أمراء منتخبون. لنأخذ مثلاً انتخابات رئاسيّة ما. . . من الأفضل، وهذا بديهي، اجتناب الاقتراع لصالح دجّالٍ معروف. فالأخلاق، كما أسلفتُ القول، تعيّن حدوداً خارجيّة. ولكن هل يتعيّن على الدوام الاقتراع لصالح أكثر المرشّحين فضيلة، وأكثرهم أرْيَحيّة، وأكثرهم عطفاً؟ طبعاً لا! هل تعتقدون أن الأب بيار يصلح لتولي رئاسة الجمهورية؟ تماماً كما أن الجنرال ديغول ما كان ليكون، بالمِثْلِ، راهباً صالحاً. . . لقد اقترعت، على سبيل المثال، لصالح فرنسوا ميتران، عام ١٩٨١، منذ دورة الاقتراع الأولى. ولو كان عليّ أن أقترع لصالح المرشّح الذي بدا لي الأقرب أخلاقياً إلى قلبي، لكان اختياري مغايراً! لِمَ إذاً؟ لأنّ اقتراعنا لم يكن اقتراعاً على منح جائزة للفضيلة، ولا اصطفاء صديق أو مرشد روحي. . . بل كان اقتراعاً سياسياً، أي اقتراعاً على تناحر مصالح وموازين قوى وتحالفات وبرامج!

بلى، هذا في المبدأ. غير أننا نحيا في ظلّ ديموقراطيّة تغلب عليها وسائل الإعلام، وخاصة التلفزيون. ما يغيّر، إلى حدّ بعيد، في معطيات المشكلة! لنتخيّل أننا نعيش في مطلع القرن العشرين. ولنأخذ مثلاً زعيمين سياسيين من تلك الحقبة، هما جوريس Jaurès وبوانكارِه Poincaré. السواد الأعظم من الفرنسيين لا يعرف شيئاً عن هذين الرجلين بصفة شخصيّة. بضعة آلاف منهم شاهدوهما في لقاءات جماهيريّة، ولكن من بعيد: استمعوا إلى خطبهما أكثر مما تمعّنوا في وجهيهما. لا بل إنّ ٩٩ في المئة من الناخبين لا يعرفونهما إلاّ من خلال ما قرأوه

على الملصقات وفي المنشورات والصحف. لا يعرفون شيئاً تقريباً عن شخصيّة كلّ منهما، ولا يستطيعون الحكمَ بالتالي إلاّ على أفكارهما. اختلف الأمر، اليوم! جميع الفرنسيين شاهدوا شيراك أو ليونيل جوسبان عن كثب، في لقطات قريبة، على شاشات التلفزيون، ولساعاتٍ من الزمن. والحال أنّ ما نشاهده على التلفزيون ليس فكرة، وليس برنامجاً؛ إنّه وجه، أي شخص بكلّ ما يميّز هذا الشخص عن الآخرين، ويجعله فريداً ويعبّر عنه. من الصعب عندئذ ألاّ يُطلق عليه أولاً حكمُ الناخبين بوصفه فرداً: فهذا السياسي يبدو أصدق من ذاك أو محبّباً إلى النفس أكثر منه، وهذا الآخر يبدو ودوداً أكثر من الآخر... وأشياء من هذا القبيل. ولكن ماذا ينبئنا ذلك عن قيمة أفكارهم، وبرامجهم ووعودهم؟ بهذا المعنى كلّ ديموقراطيّة تلفزيونيّة قابلة، على نحو شبه محتوم، لأن تتحول إلى تفاهة: يُفترض بنا أن نختار رجل دولة بناءً على أفكاره وبرنامجه؛ فإذا بنا نختار شخصاً بناء على جاذبيّته وصدقه الظاهر وابتسامته... عندما كان أولادي أصغر سنّاً كانوا، مثلاً، يحبّون جاك لانغ كثيراً: كانوا يرون أنّه 'cool'، بحسبِ العبارة الأميركيّة التي تصف الرجل الهادئ، العصري، المحبّب إلى النفس، ولأنّ الدمية التي تمثّله في برنامج 'Guignols' كانت تضحكهم. ولعلّهم غير مخطئين. غير أنّ هذا لا يكفي سياسياً.

لا شكّ في أنّ البوادر الأولى لهذا الشطَط لاحت، في فرنسا، خلال الحملة الانتخابيّة لعام ١٩٦٥: ابتسامة لوكانويه Lecanuet المنفرجة عن أسنانه البيضاء، ضدّ الكلمة الديغوليّة... وتواصل الأمر متفاقماً، كما في البلدان المتقدّمة كافّة. حاولوا أن تتذكروا ذلك الشريط الدعائي القصير الذي بثّه الديموقراطيون الأميركيون ضدّ نيكسون. فيه نرى وجه نيكسون في لقطة مقرّبة، بسحنتِهِ غير المحبّبة المشوبة، في ظاهرها، بشيء من الخبث. وأسفل الصورة، تعليقٌ بسيط هو الآتي: «هل تشتري سيّارة مستعملة من هذا الشخص؟» كان أمراً طريفاً، وفعّالاً ربّما، غير أنه كان أمراً تافهاً: إذ لم تكن المسألة مسألة شراء سيّارة مستعملة، بل انتخاب رئيس للجمهوريّة! قد نسلّم جدلاً بأن كارتر، كشخص، هو أفضل من نيكسون. غير أنّ هذا لا يعني أنه كان أفضل منه كرئيس للولايات

المتحدة. . . فضلاً أن الصورة قد تكون خادعة، وغالباً ما تكون خادعة. كينيدي كان جذّاباً، أمّا قيمته الأخلاقية فأمر آخر أفضل عدم التطرّق إليه. . .

تفاهة إعلامية: طغيان الصورة. وبما أنّ هذه الصورة هي، علاوة على ذلك، صورة فرد في لقطة قريبة، «عياناً بعَيَان»، فسوفَ يُطبّق على السياسة المعايير التي تصحّ على الفرد، أي المعايير التي هي، في المقام الأول، أخلاقية وعاطفيّة. النزعة الملائكيّة تدقّ أبوابنا، أو الأحرى تقتحم الأبواب في وسائل إعلامنا، وتتدفّق سيولاً! ويصرف الصحافيون عندنا من الوقتِ على سبر أغوار شخصيّة رجال السياسة في بلدنا، أكثر مما يصرفون في تحليل أفعالهم. ويصرف سياسيّونا من الوقت في تبرير «أعمال» (إذا استطاعوا) تورّطوا فيها أكثر مما يصرفون على عرضِ برنامجهم. وإذا عزّت «الأعمال»؟ دار التساؤل عندئذ حول الطباع والانفعالية والمشاعر. . . تذكّروا ريمون بار Raymond Barre بكلّ ما يتمتّع به من الألمعيّة، وشفافية الرؤية، والكفاية، والذي كان يظهر على شاشة التلفزيون بمظهر الأستاذ، البارد، المتعجرف: يغرق اليمين، عشرين عاماً، في «حرب الزعيمين» التي لا جدوى منها، بين شيراك وجيسكار ديستان، وأيّهما، من وجهة نظر إعلامية، هو الأنسب أو الأحسن أداءً. . . تذكروا ليونيل جوسبان. يبدو بارداً، متحفّظاً، جامداً ومتقشّفاً. . . وجميع الصحافيين يسألونه، طيلة أسابيع، إذا كان «سيشقّ القناع»، أي، على ما فسّرتُ أنا، إذا كان سيقبّل، في حملاته، الفتيات الصغيرات والنساء المسنّات، مُظهراً أنه، هو أيضاً، يمتلك قلباً وإحساساً! هل يجرؤ على التلميح بأنّ شيراك صار متقدّماً في السنّ؟ (وأي معجزة قد ترفع عنه كأس الشيخوخة؟) وإذا بمصير الحملة، بحسب وسائل الإعلام، ينقلب رأساً على عقب. . . في مشهد كئيب! في الأثناء تتواصل الأعمال. الأعمال هي الأعمال. Business is business. هكذا يروح ملايين المشاهدين، في تنافسهم على التحلّي بمزايا الأخلاق الحميدة، جالسين على أرائكهم، متفرّجين على «دمى الأنباء»، يرثون لفظائع الـ'World Company'. . . فُصامٌ مطمئنٌ لا تُحمد عقباه! فكيف لمشاعر البعض النبيلة أن تؤثّر على فعالية البعض الآخر الباردة؟ الأحرى أن نخوض في السياسة. ولكن ثمة مشكلة: السياسة لا

تلقى من جمهور المتفرّجين من الترحيب وحسن الوَقعِ ما تلقاه الابتسامة و«العبارات العابرة» والمشاعر النبيلة. . .

أتساءل حول تبعات التميز الذي أجريته بين الأنساق، إذا ما طبّق على الصلة بين الأخلاق والسياسة. هل هذا يعني أن السياسة ليست أخلاقية، بما أنها لا تنتمي إلى النسق نفسه؟ أم يعني أنه لا بدّ للسياسة أن تكون أخلاقية، بما أنّ الأخلاق لها الأسبقيّة؟

هذا يعني الأمرين معاً، ولكن من وجهتي نظرٍ مختلفتين!

من وجهة نظر الجماعة، السياسة لا تخضع للأخلاق. ما من خبير، على قدرٍ من الرصانة، في علم السياسة قد يُفسّر نتائج انتخابات ما بردّها إلى أسباب أخلاقية. هنا، نجد أن مكيافيلي على حقّ. ليس الأكثر تمتّعاً بالفضيلة هو من يفوز بالانتخابات، بل من تمكّن من جمع العدد الأكبر من الأصوات.

من وجهة نظر الفرد (مثلاً كلّ فرد على حدة، في الغرفة العازلة)، يختلف الأمر تماماً: إذ قد يؤثّر ضميره، لا بل ينبغي له أن يؤثّر، على تصويته. لا يملي عليه لمن ينبغي أن يصوّت (فالأخلاق لا تقوم مقام السياسة)، ولكن قد يملي عليه بوضوح لمن لا ينبغي له أن يصوّت. دائماً فكرة الحدّ الخارجي. لنأخذ مثلاً. إذا ترشّح سياسيّ عنصريّ أو كاره للأجانب لخوض انتخابات ما، من البديهي أن تمنعنا مبادئ الأخلاق الإنسانيّة من التصويت له. غير أنّ هذه المبادئ لا تصرّح بكيفيّة محاربته. هنا تستردّ السياسة حقوقها. فإذا اكتفينا لمواجهة العنصريّة وكراهية الأجانب بالأسباب الأخلاقية وحدها، فإنما نوحي بذلك أنه قد يكون من مصلحة فرنسا طرد مئات الآلاف من المهاجرين الذين يقيمون شرعياً على أرضها، ولكن الأخلاق، وللأسف الشديد، تحول دون ذلك. في هذه الحال يُخشى، كما هو معروف في الحياة السياسية، من غلبة، جماعيّة، للمصالح في آخر الأمر. فمن الأهمية بمكان إذاً ألاّ نقصر موقفنا على البرهان على أنّ سياسة معادية للأجانب أو الغرباء ليست مرفوضة وحسب، بل إنها تفضي إلى كارثة على الصعيدين السياسي والاقتصادي. دعونا لا نُسهم في الإيحاء بأنّ اليمين المتطرّف

هو الوحيد الذي يجعل من مصالح فرنسا والفرنسيين أولويّة لديه! فهذه، على المستوى الشرعي، مهمّة كلّ حزب سياسي مسؤول. السياسة ليست «محبّة البشر». وحكومة بلد ما ليست في خدمة الإنسانيّة. إنها (وفي حدود ما تبيحه الأخلاق) في خدمة مصالح هذا البلد. يبقى أن تُنشأ، بين مختلف بلدان الأرض، نقاط التقاء موضوعيّة للمصالح، أي أشكالٌ من التكافُل. وهذا أمر يتعلّق بالسياسة الدولية.

بالاختصار، نحن نخلط بين الأخلاق والسياسة. الأخلاق شخصيّة؛ وكلّ سياسة هي جَمعيّة. الأخلاق، في المبدأ، منزّهة عن الأغراض؛ وما من سياسة منزّهة عن الأغراض. الأخلاق جامعة أو تنزع لأن تكون كذلك؛ وكلّ سياسة هي فريدة أو خاصّة. الأخلاق تعيّن الغايات؛ أمّا السياسة فتُعنى بالوسائل. لذلك نحتاج إلى الاثنتين معاً، وإلى الفرق بينهما. لنحذر الملائكيّة الوعظيّة: فعندما يقتصر كلامنا على الأخلاق فيما يدور كلام الآخرين عن المصالح، ندخل في لعبة البرابرة!

لفرط ما تُردّد بأنّ الرأسماليّة هي نظام غير أخلاقي، ألا تكون بذلك مسارعاً إلى إعفاء أرباب العمل من المسؤولية؟ إذا لم تكن الرأسمالية لا نظاماً أخلاقياً ولا نظاماً لاأخلاقياً، فهذا يعني أن أرباب العمل أبرياء، بما في ذلك عندما يصرفون الأجراء من العمل إرضاءً لمالكي الأسهم. بمثل هذه السهولة! فاذهب إذاً واشرح هذا الأمر للعمال المفصولين من عملهم والذين وجدوا أنفسهم في الشارع بعد عشر سنوات أو عشرين سنة من الاستغلال!

ليس الغرض من وجودي هنا إعطاء دروس في الأخلاق. إني ببساطة أحاول أن أفهم. أمّا بعد، فأودّ أن ألفتكم إلى أنّ ربّ العمل هو أيضاً فرد، أي أنه خاضع، بوصفه فرداً، إلى المنطق التصاعدي للأسبقيّات. فأن يكون النظام غير أخلاقي أمر لا يعفيه، هو، من أن يكون أخلاقياً، أو السعي لأن يكون كذلك! إذا كانت عمليات الصرف تعسّفيّة، لا يكون بريئاً على الإطلاق: فليس النظام هو الذي يُملي الصرف بل ربّ العمل، ولذا هو المسؤول عنها. مذنب؟ قد يجوز: فأحياناً تحسم المحاكم الأمر بتحميله المسؤولية، وأحياناً أخرى يُترك لحساب

ضميره. . . الواضح، بهذا المعنى، أنّه إذا كانت المُنشأة تحقّق أرباحاً، فإنّ عمليات الصرف الجماعيّة من العمل تشكّل نوعاً من الفضيحة. ومن حقّ المواطنين أن يعبّروا عن صدمتهم إزاءها، خاصة إذا ارتابوا، وأحياناً عن حقّ، بأن عمليات الصرف هذه لا تهدف إلى تحسين القدرة التنافسية للمنشأة بل إلى تلبيّة بعض المنافع الآنية لمالكي الأسهم. إنّ ضغط الأسواق الماليّة، والأضرار الإنسانيّة التي يتسبّب بها، هي أحد شرور الرأسمالية المعاصرة. ليس في هذا ما يدعونا لا إلى تجميل الماضي (عاودوا قراءة زولا: فرأسمالية القرن التاسع عشر لم تكن حقبة ورديّة هي أيضاً)، ولا إلى الوقوع مجدداً في أوهام الماضي (عاودوا قراءة سولجنتسين). فإذا كانت الرأسمالية قد انتصرت، فإنما ذلك لأنّ الاشتراكية قد أخفقت، وترافق إخفاقها مع سلسلة من الفظائع الأشدّ هولاً. لأحدنا أن يتحسّر على إخفاقها ما شاء التحسّر. غير أنه لا يسعه الإنكار. خيرٌ لنا أن نستقدم عدداً من الحدود الخارجية - قانونية، سياسية، أخلاقية - للرأسمالية من أن نحلم إلى ما لا نهاية بالأفول العظيم أو باقتصادٍ تُلابِسُه الأخلاق.

وأخيراً، دعونا من لغة المواربة والمجاملات. فعندما يُستأجر عاملٌ للعمل في منشأة، لا يشعر بامتنان أخلاقي إزاء ربّ العمل، ولا ينبغي له أن يشعر بذلك: إنه يعلم جيداً بأنّ ربّ العمل لا يشغّله إلاّ بدافع المصلحة، كما أنه، بالمِثْلِ، لا يقبل هذا العمل إلاّ بدافع مصلحته. من الواضح جداً أن العامل وربّ العمل غير متساويين في ميزان القوة بينهما، غير أنهما معاً جزء من الإنسانية نفسها، ومن النظام الاقتصادي نفسه، ومن السوق نفسها (في هذه الحال، من سوق العمل). كما أنهما ينطلقان من المنطق نفسه، وهو منطق المصالح. ليس للأخلاق أي دور في هذه المعادلة، وهذا أفضل بأية حال. سوق العمل ليست هي «يوم الحساب»! وحالات الصرف من العمل أشدّ إيلاماً. ولكن، باستثناء عمليات الصرف التعسّفي أو غير المعهود، لست واثقاً من أنّ للأخلاق دوراً يُذكَر في هذه الحال أيضاً. لطالما كان من الخطورة بمكان الحكمُ سلفاً على القيمة الأخلاقية للأفراد بناءً على مهنتهم أو موقعهم في التراتب الوظيفي. والأرجح أنّ عدد المستقيمين والأوغاد من بين أرباب العمل يساوي عدد المستقيمين والأوغاد

من بين الأجراء. ليست فضيلتهم هي التي تميّز بينهم أو تسم التعارض بينهم؛ بل مهنتهم، وظيفتهم، موقعهم، كما كان ماركس يردّد، في علاقات الإنتاج. لا تكمن المسألة في أن هؤلاء أصلح، أخلاقياً، من أولئك؛ بل تكمن في أنهم ليست لهم لا المصالح نفسها ولا السلطات نفسها. على الرغم من كلّ شيء، تبدو لي فكرة صراع الطبقات أسْلَمَ وأوضح (بما لا يُقاس!) من مسارات الشعوذة. يبقى أن نقرّر إذا كنّا نريد الخروج منه عبر إلغاء الطبقات الاجتماعية، كما أراد ماركس، أو تجاوزه (من دون إلغائه) عبر بناء موازين قوى، بين هذه الطبقات نفسها، لا تكون مدمّرة على نحوٍ مفرط، وتسويات متبادلة منتجة. إنّ خياراً مثل هذا هو الذي أوقع التعارض، منذ نحو قرن من الزمن، بين الثوريين والاشتراكيين الديموقراطيين. وليس مفاجئاً إذا قلت لكم إنني أشعر اليوم بأنني أقرب إلى هؤلاء الأخيرين...

أنت تزعم أنّ لا وجود لأخلاق المنشأة، ولا لأخلاقيات المنشأة. أمّا أنا فمقتنعٌ بعكس ذلك! المنشآت ليست متماثلة فيما بينها! ولا يمكن لأي منها أن تعمل على نحوٍ مجدٍ إلاّ تبنّت عدداً من القيم المشتركة، يستطيع الأفراد من حولها أن يجتمعوا وأن يستنفروا طاقاتهم وأن يتجاوزوا أنفسهم! لهذا السبب توضع المواثيق الأخلاقيّة في المنشآت. فليس الربح هو الذي يوجد اللحمة بين أفراد فريق واحد: بل الهدف المشترك، المثال المشترك. لو كنتَ، أنتَ، رئيس منشأة وشرحت لي أنّ الغرض ليس هو تحقيق الربح، لما جئت للعمل في منشأتك!

خيراً تفعل: فأنا لست رئيس منشأة. أمّا بعد، فإني أوافقك الرأي: كل مجموعة بشريّة تحتاج، لكي تتحد فيما بينها، إلى قيم مشتركة. ولكن هل القيم المعنية هي قيم أخلاقية؟ أعود بكم إلى ما ذكرته، في سياق محاضرتي، بشأن احترام الزبون. فلا مانع عندي إطلاقاً أن يكون احترام الزبون قيمة من قيم المنشأة، لا بل يبدو لي ذلك أمراً مشروعاً وضرورياً. أمّا القول إنّها قيمة أخلاقية، فهذا ما لا أقرّ به على الإطلاق. ثمّ، باسم ماذا قد يكون ربّ العمل، في سعيه لتشغيل أناس، حَكَماً على القيمة الأخلاقية لأجرائه العتيدين؟ الله

وحده، إذا وُجد، يقدر أن يكون حَكَماً. والحال أن ربّ العمل ليس، في حدود علمي، إلهاً...

ملاحظة أخرى، أو لعلّها حجّة أخرى. إنّ الحديث عن «أخلاق المنشأة» لا يكتسب معنىً إلاّ إذا كانت المنشآت جميعها لا تتشارك ب «أخلاق منشأة» واحدة. إنّ «أخلاق المنشأة» هذه لا يُعقَلُ أن تكون، تعريفاً، إلاّ خاصّة، وعلى حدة (هذه الأخلاق لهذه المنشأة، وتلك الأخلاق لتلك المنشأة الأخرى، ...). والحال أن كانط قد أحسن البرهان على أن الأخلاق، في مبدئها، هي جامعة universelle أو تنزع لأن تكون جامعة. فكيف يُعقَل أن تكون خاصّة بمنشأة بعينها؟ إذا كان ثمة «أخلاق منشأة» لبنك ناسيونال دو باري، وأخرى للسوسيته جنرال، وأخرى للكريدي ليونِه، ... فإنّ هذا يؤكّد أن المسألة لا تتعلّق بالأخلاق، بالمعنى الحرفي، في أي من تلك الحالات الثلاث.

قد يعترض أحدكم قائلاً إن الأخلاق قد تختلف أيضاً بحسب الأفراد والمجتمعات... بالتأكيد. وهذا ما يعطي أصحاب المذهب النسبيّ، وأنا منهم، حجّة مقنعة (بما في ذلك ضدّ كانط). غير أن الأفراد والمجتمعات تتعاطى مع هذه الحقيقة بوصفها مشكلة تحتاج إلى حلٍّ أو إلى أن يتمّ تجاوزها، وليس كشعار! فلأن الأخلاق لا تكون على الدوام جامعةً، ينبغي لها أن تكون قابلةً للتعميم. وهذا ما يوفّر حجّة لأصحاب المذهب العموميّ الذين أنتمي إليهم أيضاً.[1] الأخلاق ليست ملكاً لأحد، وهي تخاطب الجميع. فكيف لها أن تخضع لوسْمٍ الخاص وأن تنكفئ لتنحصر في هذه المنشأة أو تلك؟

لتضع المنشأة «ميثاق أخلاقيات»، لا مانعَ عندي إطلاقاً، بل على العكس. فمن شأن هذا أولاً أن يتيح النقاش حول هذا الميثاق، والنقاش، بأية حال، هو علامة جيّدة؛ وأن يوفّر بعض المعايير التي غالباً ما تكون مفيدة. كما من شأن ذلك أن يحسّن صورة المنشأة، وأن يحسّن، بالتالي، أداءها؛ وأن يُسهم، كما

(١) حول المشكلات المترتبة على ذلك، انظر مقالتي «الجامع، على نحوٍ فريد»، **قيمة وحقيقة**، المذكور سابقاً، ص٢٤٣-٢٦١.

قلت بحقّ، في تماسك المجموعة (الجماعة)... إنها أداة يخطئُ من يستغني عنها. لكنّها مجرّد أداة. أداة ترتبط بالتواصل الداخلي والخارجي، وتتصل بأصول الإدارة وتدبير الأعمال كما تتصل بعملية التأهيل المستمرّ: لذلك هي غاية في الأهميّة. ولكن القول إنّ ميثاق أخلاقيات قد يقوم مقام الضمير أو قد يكون كافياً، لهوَ خطأ في فهمِ هذا وذاك.

المنشآت ليست متماثلة كلّها؟ الأرجح أن هذا صحيح، وليس فقط من وجهة نظر اقتصاديّة. ولكن هل الأخلاقيّة هي التي تجعلها متمايزة فيما بينها؟ وما الذي قد يعنيه هذا كلّه؟ تخيّلوا أن صديقاً لكم من العاملين لدى بنك ناسيونال دو باري، قال لكم ذات يوم: «أنا مسرور لأنّ بنك ناسيونال دو باري يحبّني». فتحسبون أنه لم يفهم جيّداً ما هو الحبّ، أو ما هي المنشأة... هذا يُضاهي، في نظري، قوله: «أنا مسرور وفخور، لأن بنك ناسيونال دو باري، هو أخلاقي». فأن يكون أرباب العمل في البنك المذكور أخلاقيين، لهو أمر ممكن، لستُ أدري شخصياً ولا يعنيني الأمر. ولكن أن يكون البنك، كمنشأة، أخلاقياً، فهذا مستحيل برأيي: لأنّ لا وجود للأخلاق إلاّ عبر الأفراد ومن أجلهم. والحال أنّ فرنسا تعدّ خمسين مليون فرد، وما من منشأة، على ما أعلم، في عدادهم...

ما هو صحيح، بالمقابل، هو أن التصرّفات الفرديّة (شخصيّة رئيس المنشأة، أسلوب الإدارة، ...) تؤثّر على المنشأة وقد تحوّلها. هذا ما يجعلك محقاً، على الأقل حول هذه النقطة بالذات: كل المنشآت، من وجهة نظر بشريّة، ليست متماثلة. فثمة منها ما يطيب العمل فيه أكثر من سواه. وهذه بأية حال تحظى، جرّاء ذلك، بقدرة تنافسية، وخاصّة في سياسة التوظيف وتشغيل الأجراء. إنّ أفضل المنشآت (حيث الإدارة أكثر إنسانية، واستقامة، وترحاباً...) تحظى غالباً بأفضل الأجراء، وهذا أمر حسن في المطلق. ولكن حتّى في حالة مماثلة، ليست المنشأة هي الأخلاقية: بل إدارتها، ومِلاكها، وإجراؤها... ليس المنشأة إذاً، بل أفراد.

مع ذلك، غالباً ما يتردّد الحديث، فيما يعني المنشآت، عن «شخص معنوي»...

أجل، بالمعنى القانوني للعبارة! ولكن كلمة "morale" هنا، هي نقيض «مادي» (phisique). ولا شأن للأخلاق بها! إنّ الشخص المادي، هو الفرد، ببدنه وذهنه: ويعود إليه هو (بما في ذلك إذا كان يدير بنك ناسيونال دو باري أو أي منشأة أخرى) أن يكون أخلاقياً أم لا. أما الشخص المعنوي، فهو مجموعة، كيان، وقد يُعتَبر، بالمعنى القانوني مسؤولاً، غير أنه لا يمتلك مشاعر فرد ولا يضطلع بواجباته. بالاختصار، الشخص المعنوي، بالمعنى القانوني للعبارة، ليس شخصاً، بالمعنى المعتاد للعبارة، وهو شخص لا أخلاق له.

ما هي المنشأة؟ إنها كيان اقتصادي له شخصيّة قانونية بحتة، ينتج ويبيع السلع أو الخدمات. المنشأة ليست فرداً. ليست ذاتاً فاعلة. ليست شخصاً بالمعنى الفلسفي للعبارة. والحال أنه لا وجود للأخلاق إلاّ عبر الأفراد ومن أجلهم. ما يعني، حُكماً، أنه لا وجود لأخلاق المنشأة.

والمُنشأة المُواطِنة؟

قد أكرّر بهذا الشأن الملاحظة السابقة نفسها: ثمة في فرنسا أربعون مليون مواطن راشد، ومن بينهم، على ما أعلم، ما من منشأة واحدة! ثمّ أن عبارة «مواطن» كصفة هي ضربٌ من البربريّة. ينبغي القول بلغة فرنسيّة صحيحة «مدنيّة». ولكن مَن يصدّق وجود «منشأة مدنيّة»؟ عندئذ قد يفهم الناس أن المقصود هو مؤسّسة للخدمات العامّة أو الوطنية، ولا أعتقد أن منشآتنا قد تعرّف نفسها على هذا النحو...

لنفكّر قليلاً في عمق المسألة. لقد أطلق تعبير «المنشأة المُواطِنة»، إذا لم يجانبني الصواب، من قبل ال **CJD**، ثمّ تبنته ال **MEDEF**. تُرى ما المقصود منه؟

قد يؤخذ التعبير بمعناه الحرفي: فتكون المنشأة المواطِنة هي المنشأة التي تضع مصلحة الأمّة فوق مصلحتها الخاصّة. معنى حرفي لكنّه فارغ: فلا وجود لمثل هذه المنشأة. ما من منشأة، في بلد رأسمالي، قد تضع مصلحة الأمة فوق مصلحتها الخاصّة. وهذا، بأية حال، ما يلاحظه كلّ واحد منّا، ولطالما كان

المأخذ الذي يؤخذ على رؤساء المنشآت. من غير وجه حقّ، على ما يبدو لي، ولكن لسبب وجيه: فلأنّ شعار المنشأة المُواطِنة يُفهَمُ عادة بمعناه الحرفي، يؤخذ على أرباب العمل أنهم لا يفعلون ما يقولون (مثلاً عندما يصرفون العمال، أو ينتقلون بالمنشأة إلى بلدٍ آخر طلباً لليد العاملة الرخيصة)، وهو مأخذ محق.

كما قد يُحمَل التعبير نفسه على مجازِه الخفيف: فلا تكون المنشأة المُواطِنة في هذه الحال سوى منشأة تحترم قوانين البلد الذي تزاول نشاطها فيه. حَملٌ للمعنى قد يؤدّي الغرض (وهذا لا يقل شيوعاً عن سواه)، لكنّه حمل على معنى سطحي: ذلك أن أقلّ المطلوب من المنشأة هو احترام القوانين! فلا حاجةَ إلى تحويل الحدّ الأدنى المطلوب إلى شعار!

بين هاتين القراءتين (القراءة الحرفيّة ولكن الفارغة من أي معنى، والقراءة المجازيّة ولكن السطحيّة) هل من سبيل إلى إنقاذ هذا التعبير؟ ربّما. إذ يسعنا أن نطلق صفة «المنشأة المواطِنة»، إذا كنا مصرّين على استبقاء التسمية، على كلّ منشأة تسعى، من دون أن تضع مصلحة الأمة فوق مصلحتها الخاصّة، ومن دون أن تكتفي أيضاً باحترام القوانين، إلى إيجاد نقاط تقارب في المصالح (أشكال تكافل، بالمعنى الذي تحدّثتُ عنه) بين المنشأة والمجتمع الذي تنخرط فيه. ما من منشأة قد تجد مصلحتها في العمل في بيئةٍ مخرّبة أو في كنفِ اجتماع مفكّك: إنّ الحرصَ على البيئة المحيطة وعلى التماسك الاجتماعي، هوَ إذاً مصلحة للمنشأة أيضاً، في الأقلّ على المدى البعيد، ومن واجب أرباب العمل أن يسهروا على استمراره - وذلك، بوصفهم، في وقتٍ معاً، رؤساء منشآت (ففي ذلك مصلحة المساهمين على المدى البعيد)، ومواطنين (ففي ذلك مصلحة بلدهم)، وأفراداً (ففي ذلك مصلحة البشريّة، وبالتالي، واجب عليهم). كما ينبغي لنا ألا نغترّ بالكلمات، إذا شئنا أن يفهم الناس الشعار على حقيقته، وألاّ ننسى أنّ المنشأة، شأن كل مؤسّسة في النسق رقم ١، تعمل، في المقام الأول، بدافع المصلحة. وإلاّ استحال التعبير (منشأة مُواطِنة) ستاراً من دخان، محبّباً، في الظاهر، بقدر ما هو خطِرٌ في حقيقته. كلّ جسم اجتماعي ينزع إلى إنتاج إيديولوجيّة هي خطاب تبريرٍ ذاتي. وتلك هي وظيفة التعبير (منشأة مواطِنة) على

لسان أرباب العمل في معظم الأحيان. ولكن يتضح أنّ هذه الإيديولوجيّة غير مجدية عندما يكذبها الواقع. إذ يقتضي الوضوح أفضل منها.

كنتُ مدعواً، قبل ثلاث سنوات، إلى المؤتمر الوطني لل CJD، في ستراسبور. وطلب منّي المؤتمرون، كما طلبوا من جان بيار رافاران - Jean-Pierre Raffarin - (وكان آنذاك في صفوف المعارضة)، التعليق على وثيقة مؤتمرهم التي أقرّوها بالاقتراع. كنت أرى النصّ غايةً في الرداءة؛ وصارحتهم بالقول: «إنّه لا يستخدم حتّى لغة العوام، بل لغة الالتباس. وقعه قد لا يؤذي أحداً ولكن يصعب ابتلاعه! خاصّة أنه لا يجدي نفعاً. فهو لا يتيح حلّ مشكلة ولا حتى طرح مشكلة! تقولون إنه «ينبغي وضع الإنسان في صُلبِ المنشأة»... جيد جداً. إذاً لِمَ تصرفون البشر من أعمالهم، عندما يقتضي ربحكم ذلك؟ لِمَ تعطونهم أجوراً بخسة؟ هل ترون أن الحدّ الأدنى للأجور هو أجر يليق بإنسان؟ هل ترغبون في الاستماع إلى رأيي؟ في بلد رأسمالي ليس الإنسان هو من يوضع في صلبِ المنشأة، بل الربح. هكذا تجري الأمور! ولهذا السبب تستمرّ!» وقد سرّني أن يلقى كلامي استنكاراً، في أجواء الاحتدام التي شهدها ختام المؤتمر، من قبل بضع مئات من أرباب العمل، لأنني ذكّرتهم بأن الغرض من المنشأة هو تحقيق الربح...

جان بيار رافاران تكلّم بدوره. «إنّ موقف كونت-سبونفيل لا يفاجئني، قال: فهو ماديّ النزعة. أما أنا فأختلف عنه: إني إنساني النزعة». وراح يلخّص لهم، مرتجلاً، على نحوٍ مفيد بأية حال، الكتاب الذي كنت قد أصدرته قبل عامين، بالاشتراك مع (وضدّ) لوك فيري، حكمة العصريين - ليخلص إلى القول إنّه يشاطر فيري الرأي، وهو الأمر الذي لا يفاجئ أحداً...

إني لا أناصب النزعة الإنسانية العداء. فهي الأفق الأخلاقي لزماننا الذي لا يمكن تجاوزه. فأن يكون ربّ العمل إنساني النزعة (ومن هنا ما تحظى به ال CJD من تعاطف) لهوَ أفضل مئة مرّة من أن يكون جاحداً مارقاً. غير أن النزعة الإنسانية لا تعفي المرء من وضوح الرؤية والشفافيّة! فأبادر مجدداً إلى الكلام: «هل ترغب في أن تكون إنساني النزعة؟ لا بأس. ولكن لا تتكل على منشأتك في

أن تكون إنسانية النزعة بالنيابة عنك. ليست المسألة مسألة [وضع الإنسان في صلب المنشأة] (أو الشروع عندئذٍ بالثورة). بل ينبغي وضع الإنسان في صلبِ الإنسان. فالنزعة الإنسانية هي أخلاقٌ؛ إنها ليست ديانة (بصرف النظر عن رأي الصديق لوك)، كما ليست نظاماً اقتصادياً. ولا تصحّ إلاّ في صيغة أنا المتكلّم. ولا تتكلوا عليها لا لكسب المزيد من حصص السوق ولا لتهدئة المجالس النقابية!»

ازداد صفير الاستنكار. فرأيت في ذلك تأكيداً لما قلته. إنّ فكرة تثير هذا القدر من الاستنكار (علماً بأنها ليست بلهاء تماماً ولا صريحة في لاأخلاقيتها) لا يُعقَل أن تكون خاطئة تماماً.

أنت لا تتحدّث إلاّ عن المصالح وعن الربح وعن موازين القوى. . . أما من شيء آخر! فثمة حبّ في منشآتنا أكثر مما تعتقد بكثير!

يسرّني جداً ما تقول: فمن الحبّ، تعريفاً، لا يحظى المرء كفايةً. ولكن أي نوع من أنواع الحبّ هو المقصود؟ حبّ الذات أم حبّ الآخر؟ حبّ العطْفِ، كما كان يقول القديس توما، أو حبّ الشهوة؟

لم يكن معنى الشهوة يقتصر، في عرف القديس توما (الأكويني) والفلاسفة السكولائيين، على الجنس فقط، كما هو شائع اليوم. الجنس ليس سوى حالة شهوة، غير أنه حالة من بين حالات أخرى. حب الشهوة، يفسّر القديس توما قائلاً، هو أن يحب المرءُ الآخرَ لمنفعة ذاته هو. فعندما أقول: «أنا أحبّ الدجاج»، فليس ذلك لصالح الدجاج. . . حبّ الشهوة. خلاف ذلك حبّ العطف الذي يقوم على حبّ الآخر من أجل منفعة الآخر. عندما أقول: «أنا أحبّ أولادي»، فليس ذلك من أجل صالحي، أنا، وحسب. إنّه من اجلي أنا أيضاً (ولهذا ثمة شهوة على الدوام)، ولكن إلى حب الشهوة هذا ينضاف قسطٌ (لا يستهان به، في حبّنا لأولادنا) من العَطْف. إذاً، ما هو السائد في منشآتنا؟ حب الشهوة أم حب العطف؟ الأنانية أم الغيريّة؟ حب الذات أم حب الآخر؟ الحب الذي يأخذ أم الحب الذي يعطي؟ بالاختصار، دعونا لا نخلط بين الحبّ المنزّه

عن الأغراض، الحب الخالص، كما أسماه فينيلون - Fénélon (فلنسمّه باسمه المسيحي: حبّ الإحسان)، وبين التدبير الناجع لنرجسيّات كلّ فرد! إني مقتنعٌ كل الاقتناع بأن التدبير الناجع لنرجسيّات الأفراد هو أمر ضروري في كلّ منشأة. ولا فضلَ لي في ذلك: فالأمر مماثل في الجامعات. ولكن، بالضبط، ليس هذا هو الحبّ الذي عوّدتنا ألفا سنة من الحضارة المسيحيّة على اعتباره القيمة الأسمى.

فيما عدا ذلك، أنت محق: ثمة حب كثير في منشآتنا، وصداقات جمّة، هذا تحصيل حاصل، ولكن ثمة أيضاً الكثير من الأهواء الغراميّة. الأرقام واضحة بهذا الشأن. ذلك أن المنشأة هي، بحسب الإحصاءات، ثاني محلٍ للزيجات، مباشرة بعد المدارس الثانوية والجامعات. فهي إذاً المحلّ الأول، ودائماً بحسب الإحصاءات، للخيانة الزوجيّة: فعادةً ما يتزوّج المرء من شخص عرفه خلال فترة الدراسة، ثمّ يخونه، بعد بضع سنوات، مع زميل عرفه في مكان العمل، وغالباً ما ينتهي به الأمر، بعد الطلاق، إلى الزواج منه... المنشأة ليست حيّزاً منقطعاً عن الحياة، أو عن الرغبة، والحب والشغف... ليكن. ولكن لا بدّ أن توافقوني بأنّ ما سبق ليس هو الوظيفة الأولى للمنشأة، وأن ما سبق يتصل بالسيكولوجيا أكثر مما يتصل بالأخلاق، وبالاجتماعيات أكثر مما يتصل بالاقتصاد. لا شك في أنه موضوع مثير، غير أنّه ليس الموضوع الذي أعالجه الآن...

عندما يرفض المستهلكون، لأسباب أخلاقية، ارتداء الفراء الطبيعيّة، تنهار السوق، وتزدهر سوق الفراء الاصطناعيّة. عندما نكتشف أن (شركة) نايكه تشغّل الأولاد في بلدان العالم الثالث، تهبط أسعار أسهمها في البورصة... ألا تجد في هذا دليلاً على أن الأخلاق لها تأثير ملموس على الاقتصاد؟

على مستوى الفرد، بلى، بالتأكيد. فكما أسلفت القول، الأفراد، هم أنفسهم، موجودون في الأنساق الأربعة معاً. فكيف لا يؤثّر ضميرهم على مشترياتهم؟

بالمقابل، نجد أن الأمر مختلف تماماً على مستوى المجموعات الكبيرة من الناس. إذ يجد صانع الفراء أو ربّ العمل في «نايكه» نفسه أمام مشكلتين

مختلفتين. المشكلة الأولى، التي تواجه كل واحد منهما على حدة، بوصفه فرداً، هي الآتية: هل من المقبول أخلاقياً قتل الحيوانات أو تشغيل الأولاد؟ هاتان مشكلتان أخلاقيتان. ثمّ هناك مشكلة مختلفة تماماً: هل يقبل المستهلك - أي السوق - بقتل الحيوانات أو بتشغيل الأولاد؟ إذ ذاك لا تعود المشكلة مشكلة أخلاقية: بل مشكلة سوسيولوجيّة. لم تعد مسألة واجبات أو محظورات، بل مسألة تصوّرات أخلاقية. ودليلنا على ذلك أنّ رئيس المنشأة، نفسه، قد يرى أنّه من العبث الحرص على حماية حيوان «الفيزون» أكثر من العجول... ومع ذلك يتحوّل إلى الاستثمار في صناعة الفراء الاصطناعية، إذا ارتأى أن السوق تتحوّل في هذا الاتجاه. كذلك الأمر ربّ العمل الذي يعمل في إنتاج الأحذية الرياضية، فقد يرى، عن حقّ أو عن خطأ، أنّه من الأفضل أن يعمل الأولاد الذين لا يستطيعون ارتياد المدارس، في المصانع بدل أن يبقوا متشرّدين في الشوارع، وأنه لا يحق لنا أن نحظر على بلدان العالم الثالث ما أباحته لنفسها جميع البلدان الأوروبية حتّى وقتٍ قريب («إنّ التراكم البدائي لرأس المال، كان ماركس يقول، لم يكن، في يوم من الأيام، مثالياً[1])، ثم أنه ينقذ عدداً من هؤلاء الأولاد من بؤس الدعارة والجوع وربّما الموت... ومع ذلك يتخلّى عن تشغيلهم لكي لا يخسر زبائنه والمساهمين في منشأته. هاتان المشكلتان مشروعتان، إحداهما كما الأخرى. ولكن لا بدّ أن توافقوني بأنهما مشكلتان مختلفتان! الأولى هي مشكلة أخلاقية، ولأنها كذلك تطرح على مستوى النسق رقم ٣. ما من دراسة للسوق قد تجد لها حلاً. أما الثانية فهي مشكلة اقتصادية، تطرح على مستوى النسق رقم ١. ودراسات السوق ناجعة في مجالها، لكنّها تبقي المشكلة الأخلاقية على حالها.

كنتُ أقول في سياق محاضرتي: إننا جميعاً، ودائماً، نقيم في هذه الأنساق الأربعة في الوقت نفسه. غير أن ذلك لا يحول دون كونها منفصلة. على سبيل المثال، تجول ذات يوم بين أرفف البضائع في أحد المخازن الكبرى (نسق

(١) **رأس المال**، الكتاب الأول، الفصل ٢٦ («سرّ التراكم البدائي»).

رقم ١). السرقة محظورة قانونياً (نسق رقم ٢)، ولا شك في أنك تحظر السرقة علينفسك (نسق رقم ٣). وليس مستبعداً حتّى أن يكون عدد من مشترياتك (في النسق رقم ١) خاضعاً لتأثير ضميرك أو أخلاقياتك (بحسب النسقين ٣ و٤)، لا بل وجدانك الديني (النسق رقم ٥). أولاً لأنك لا تشتري فقط من أجل نفسك، بل أيضاً، لا بل غالباً، من أجل من تحبّ (أولادك، زوجتك، . . .). وثانياً لأنك تشتري، على الأرجح، منتجات لا تضرّ كثيراً بالبيئة، لا بل منتجات لها صلة ب«التجارة المنصفة» (تلك التي تحترم مصالح العالم الثالث). لا يلغي ضميرُك قوانين التجارة (فقانون العرض والطلب ما زال قائماً)، لكنّه يتدخّل حتماً في الاقتصاد.

هل يلغي ذلك تمييزي بين الأنساق؟ كلا. لأن ضميرك، انطلاقاً من النسق الأول، ليس سوى حقيقة من بين حقائق أخرى، وهو متصلٌ، لأجل ذلك، بمقاربة علمية (سوسيولوجية، سيكولوجية، تاريخية، . . .)، لا بمقاربة أخلاقية على الإطلاق. إن مشكلة السوبرماركت، من زاوية نظر اقتصادية، لا تكمن في كونك محقاً أو غير محق، أخلاقياً، في اختيارك هذه القهوة المدموغة بعبارة «تجارة منصفة»؛ بل تكمن في كون العبارة المدموغة هذه فعالة أو غير فعالة، تجارياً، بحيث تعوّض (في النسق رقم ١) زيادة السعر التي تبرّرها (في النسق رقم ٣).

الأمر نفسه، لكنني لا أريد الإطالة عليكم، بالنسبة للنسق الافتراضي رقم ٥. إذا كنت تشتري لحماً حلالاً، فلا بدّ أن تكون مشترياتك خاضعة حتماً لتأثير معتقدك الديني. غير أن الاقتصادي لا يحتاج، في فهمه لسوق التغذية، إلى الحُكم على الشرعيّة الدينية لخياراتك الدينيّة (ولا على الجدوى الغذائيّة، في النسق رقم ١، لخياراتك الدينيّة).

المثل الأخير، وهو يتعلّق أيضاً بالنسق رقم ٥. مما لا شكّ فيه أنّ التحريم الديني، الذي فرض طوال قرون في البلدان الكاثوليكية، لمبدأ القرض بفائدة، كانت له عواقب ملحوظة على الاقتصاد. كما كانت لرفعه أيضاً عواقب ملموسة في عهد الإصلاح: لم يكن ماكس فيبر مخطئاً، بهذا المعنى، عندما شدّد على

دور الأخلاقيات البروتستانتية في تطوّر الرأسمالية.[1] غير أن هذا لا يوضح شيئاً من الجدوى اللاهوتيّة، ولا حتّى الأخلاقية، للبروتستانتية.

بالاختصار، يمكن القول إنّ التصورات الأخلاقية والدينية قد تتدخل (وهي تتدخل بالفعل) في النسق رقم ١. غير أنها، عندئذ، لا تكون إلاّ حقائق من بين أخرى، تتصل، على غرار الحقائق جميعها، بمقاربة علمية (وفي هذه الحالة من خلال العلوم الإنسانية) لا تأتي على ذكر القيمة الأخلاقية أو الدينية الخالصة لهذه التصوّرات. ما زال التمييز بين الأنساق قائماً. فمعرفة الشيء ليست هي الحُكمُ عليه؛ والحُكمُ على الشيء ليس هو معرفته.

أليس قانون أوبري Aubry، بشأن تخفيض ساعات العمل الاسبوعية إلى ٣٥ ساعة، هو مثالٌ للنزعة الملائكيّة؟

لا، ليس بالضرورة! ذلك أن التشريع الذي يتناول عدد ساعات العمل القانونية، هو جزء من الصلاحيات الشرعيّة للبرلمان. والقانون حول الخمس وثلاثين ساعة ليس أكثر ملائكية، بالمعنى الذي أرمي إليه، من قانون الأربعين ساعة، الصادر عام ١٩٣٦، أو قانون عام ١٨٩٢ الذي حدّد الدوام اليومي للعمل (لأن أيام العمل، آنذاك، كانت ستة أيام في الأسبوع) بإحدى عشرة ساعة، للنساء والأولاد، واثنتي عشرة ساعة للرجال... القانون الاجتماعي موجود، وهذا لحسن الحظ! وهو يُحرز تقدّماً، هذا أيضاً لحسن الحظ! إنه موجود، كما ذكرت في محاضرتي، لكي يحدّ (من الخارج: على نحو غير نفعي) علاقات التبادل الاقتصادي التي تجمع وتفرّق ما بين الشركاء المختلفين داخل المنشأة أو داخل سوق العمل. هكذا هي الحال. وعليه، فإن قانون أوبري لا يبدو لي لا تافهاً ولا ملائكي النزعة. كان من المحتمل أن يغدو هذا وذاك. إذ يكفي أن تضاف إلى القانون مادة أخيرة، تقول ما معناه: «إنّ البرلمان يرسم بأن هذا القانون سيكون موجداً لفرص عمل». لِمَ قد يكون مثل هذا القول تافهاً؟ لأنه يكون من قبيل الخلط بين الأنساق. فالعلم بما إذا كان هذا القانون سيخلق فرص عمل أم لا، ما

---

(١) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسماليّة**، المذكور.

عاد مرتبطاً بالنسق القانوني السياسي، بل بالنسق الاقتصادي: حيث لا يجدي التشريع، بل الملاحظة والتفكير!

قد يزعم أحدكم إنه إذا كانت هذه المادة لا ترد في نص القانون، فهي ماثلة في ذهن بعض القادة الاشتراكيين. . . ربّما كان هذا الزعم صحيحاً. فهذه، للأسف الشديد، غلطتهم. وليس ما يدعونا إلى التشبّه بتفاهتهم. إنّ قانون أوبري يتصف بشرعية تامة في النسق رقم ٢. غير أن العلم بكونه قادراً أو غير قادر على إيجاد فرص العمل، ليس أمراً يتعلّق بالاقتراع في البرلمان: بل يتعلّق بتحليلٍ فكري ما، بملاحظة ما، وربّما بعلمٍ ما (الاقتصاد)، أي بالنسق رقم ١. القانون يكون شرعياً أو غير شرعي. أما التحليل فيكون صائباً أو مغلوطاً: ولكل منا، في هذه الحالة، أن يحكم على الأمر بنفسه. حول هذا الموضوع، اسألوا أولاً خبراء الاقتصاد. فلديهم ما يدلون به على هذا الصعيد، أكثر مما لدى الفلاسفة. أتريدون أن أطلعكم على رأيي في هذا القانون؟ رأيي، علماً بأنّ هذا المجال ليس ميدان اختصاصي، هو أن خفض ساعات العمل كان من شأنه، على المدى البعيد، أن يخلق فرص عمل لو أنه طُبّقَ على مستوى العالم بأسره (لكنّنا بعيدون كل البعد عن ذلك!) أو إذا ترافق مع خفض للأجر (ولكن من ذا الذي يرغب في خفض أجره!). ولكنني لا أعتقد أنه قد يكون ناجعاً إذا طبّق في بلد واحد وعلى أساس أجر ثابت. يبدو لي أننا حيال أحد أمرين: إما أن نعوّض خفض ساعات العمل بزيادات في الإنتاجية، وعندئذ يؤدي هذا العِوَض إلى خفض مماثلٍ لفرص العمل المحتملة؛ وإما أن لا يُعوّض بزيادات في الإنتاجية، وعندئذ يؤدي خفض ساعات العمل إلى زيادة كلفة الإنتاج، الأمر الذي قد يشكّل، في ظل سوق مُعولمة، عائقاً أمام القدرة التنافسيّة ويهدّد، على المدى البعيد، بأن يغدو مدمّراً لفرص العمل المحتملة (عبر الانتقال إلى بلدان أخرى، أو عبر إغلاق المنشآت). أرجو أن أكون مخطئاً. ولكنني وجدتُ أن اليسار لم يوضح وجهة نظره بهذا الشأن.

خصوصاً وأنّ العمل هو الذي يخلق الثروة. قد يتعيّن على اشتراكيينا أن يعاودوا قراءة ماركس بين الفينة والفينة. كان ماركس يقول وحده العمل الحيّ

يخلق القيمة. وهذا ما كان يسمّيه «رأس المال المتغيّر» بالتعارض مع «رأس المال الثابت» (الآلات، وغيرها)، الذي مجرّد «عمل ميت»: لا تفعل الآلات سوى نقل قيمتها الخاصّة إلى ما يُنتَج بواسطتها. وهذا ما يسمّى مبدأ الاستيفاء amortissement. فالآلات تزيد إنتاجية العمل بقدرٍ لا يستهان به. غير أن العمل، والعمل وحده، هو الذي يخلق القيمة.[1] حتّى لو بدا فكر ماركس غايةً في التبسيط، فهو ينطوي، في الأقل، على جانب من الحقيقة. فلا إنتاج من دون عمل، ويكون خلق الثروة، بعد تحقّق الاستثمارات، متناسباً، مقداراً بمقدار، مع كميّة العمل المكرّسة له. لذلك لا أرى في خفض ساعات العمل، أي في قدر أقل من العمل، مهما كان شرعياً، على المستوى الفردي (خاصّة إذا كان العمل المعني مُنهِكاً أو مملاً) الوسيلة الأفضل، جماعياً، لمكافحة معدّلات الفقر المتزايدة...

قد أكتفي بالقول، على سبيل الإضافة، إنّ أرباب العمل كانوا ليلقون آذاناً مصغيّة في انتقادهم هذا القانون، لو أنهم لم يواظبوا، منذ ما يزيد على القرن من الزمن، على شجب كلّ خفضٍ لساعات العمل... فهل اليسار هو من أصاب الحق مبكراً جداً، أم هو اليمين الذي جانب الحقّ طويلاً جداً؟

أمّا في الأساس، فالمشكلة لها صفة العموميّة أكثر مما سبق ذكره. كل قانون يغدو شرعيّاً، تعريفاً، حالَ إقراره بحسب الأصول الدستوريّة. ليس لأنه منصفٌ هو قانون، قد يقول أحدكم محرّفاً أقوال بسكال،[2] بل هو منصف لأنه قانون (على الأقلّ بالمعنى القانوني للعبارة): إنه قانون الشعب، والشعب، في ديموقراطية ما، هو النصاب الذي يضفي الشرعية. هذا لا يبرهن على أن الشعب دائماً على حق! كما لا يبرهن أن كل قانون صالح، من وجهة نظر أخلاقية،

---

(١) كارل ماركس، **رأس المال**، الكتاب الأول، الفصل ٨ («رأس المال الثابت ورأس المال المتغيّر»). وهذا، بحسب ماركس، ما يشكّل أساساً للانخفاض النزوعيّ لمعدّل الربح: الكتاب الثالث، الفقرة الثالثة («قانون الانخفاض النزوعيّ لمعدّل الربح»).

(٢) أفكّر في الفقرتين ٦٠-٢٩٤ و٦٤٥-٣١٢ من **خواطر**، المستلهمتين بدورهما من **مباحث** مونتاني (ج٢، ١٢، ص ٥٧٨-٥٨٣ من طبعة فيلاي Villey، وج٣، ١٣، ص ١٠٧١ - ١٠٧٢).

وفعّال، من وجهة نظر اقتصادية! مثلاً قد يكون يسيراً، من الناحية القانونية، حظر كل عمليات الصرف من العمل في المنشآت التي تحقّق أرباحاً، كما يطالب البعض، ورفع الحدّ الأدنى للأجور بنسبة ٥٠ في المئة: يكفي لإحقاق ذلك مشروعا قانونين وتصويت البرلمان. ولن يكون قانون مثل هذا أقل شرعيّة، من وجهة نظر قانونية، من القوانين الأخرى. يبقى أن نعلم إذا كان فعالاً اقتصادياً، أم أنه، على العكس من ذلك، سيؤدي إلى كارثة اقتصادية. . . هنا لا يعود الأمر منوطاً بالتصويت: بل بالفهم والتفسير. يصبح منوطاً بالنسق رقم ١: اسألوا خبراء الاقتصاد. لكنكم تسألون عن رأيي أنا؛ فإليكم رأيي. إذا كان الحزب الاشتراكي لم يتخذ، خلال فترة توليه الحكومة، مثل هذه التدابير، فليس ذلك لأنه لا يبالي بمصير العمال، كما يتهمه البعض باستمرار (فأي ضربٍ من ضروب التعامي قد يدفع حزباً سياسياً إلى عدم الاكتراث بمصير ناخبيه؟)؛ بل لأن هذه التدابير بدت له متعارضة، على المدى القصير والمتوسّط، مع مصالح هؤلاء العمال أنفسهم: لأنها قد تكون عقبة منيعة في طريق منشآتنا، وتالياً في طريق بلدنا، ولأن من شأنها أن تؤدي إلى إغلاق آلاف المصانع، ونزوح رؤوس الأموال، وإلى انحطاطٍ للصناعة لم يسبق له مثيل، أي قد تؤدي إلى تقليص فرص العمل، وإلى تفاقم البؤس! ومع ذلك، فإن قانوناً كهذا ليكون شرعياً من وجهة نظر قانونية. غير أن كون القانون شرعياً لا يحول دون كونه كارثة في بعض الأحيان. إذ لا يكفي، للأسف الشديد، أن تنال الأغلبية البرلمانية لكي تكون على حقّ!

لا يقتصر الأمر على الناحية القانونية. فالأشدّ خطورة في قانون أوبري هو المسّ بقيمة العمل، والانتقاص منه! إذ يُلمّح إلى كون العمل عبئاً ينبغي السعي إلى التخفيف منه بأي ثمن: كلّما تناقص الجهد، ازددنا عافية! كيف لنا، انطلاقاً من إيديولوجية مماثلة، أن نعبئ قوى بلادنا، وخاصّة الشابة منها؟

فلنجتنب المغالاة. البعض يصوّر العمل على أنه عبء ينبغي التخفيف من وطأته، والبعض الآخر يصوّره كعكةً ينبغي اقتسامها. . . كعكة أم عبء؟ لا هذه ولا ذاك، كما يبدو لي، أو أحياناً يكون الأمرين معاً. العمل ضرورة، قد تتراوح وطأتها بين هذا القدر أو ذاك، وقد يتراوح قيدها، والشغف بها، ومقدار الإثراء

منها، بكل معاني الكلمة. . . لكن ما أجد صعوبة في فهمه هو معنى «العمل القيمة» الذي تردّدونه. بأي معنى من معاني كلمة «قيمة»؟ كسعرِ سوق؟ عندئذٍ لا يكون هناك أي انتقاص من القيمة، بما أن خفض ساعات العمل، مقابل الأجر نفسه، يؤدي، على الضدّ من ذلك، إلى زيادة كلفته كما أشرتُ قبل قليل. ولكن ربّما كان معنى «القيمة» من معاني القيم الأخلاقية أو الروحيّة؟ وفي هذه الحالة أيضاً، أجد أنني مختلفٌ معكم. فالقيمة، بهذا المعنى، هي ما لا ثمن له. والحال أن كلّ عمل له ثمن. ما من قيمة تخضع للسوق؛ والحال أن ثمة سوقاً للعمل. . . ما هو سعركَ لكي تحبّ؟ لا يعود هذا حبّاً بل بغاء. لكي تكون منصفاً أينبغي أن تتلقّى أجراً؟ لا تعود هذه عدالة بل فساد. في المقابل، لكي تعمل تطلب شيئاً لقاءَ عملك (أجراً، لِقاء أتعاب، ربحاً. . .)، وتكون محقاً في ما تطالب به! الحب والعدالة هما قيمتان أخلاقيتان: ليستا للبيع. أما العمل فهو برسم البيع؛ ما يعني أنه ليس قيمة.

طريقة أخرى للبرهان على الأمر نفسه. القيمة هي غاية في ذاتها. فما جدوى أن تكون منصفاً؟ وما جدوى أن تحب؟ لا جواب، وما من جواب ممكن: العدل والحبّ يقومان بذاتيهما. ما الجدوى من العمل؟ لا بدّ من جواب! العمل ليس قيمة (بمعنى القيم الأخلاقية)؛ لذلك ينبغي أن يكون له معنى. أي معنى؟ الغاية أو الغايات التي يصبو إليها: كسب الرزق، طبعاً، ولكن أيضاً تفتّح الشخصيّة، الجدوى الاجتماعية، المغامرة الجماعية، المشاركة، المسؤولية. . . هذا ما يصبو إليه الناس من خلال عملهم: لا العمل في حدّ ذاته، بل ما يتيحه وما يوفّره لهم. حتّى الذين يعملون تطوّعاً بلا مقابل، تكون هذه هي حالهم. إذا عملوا فإنما يسعون وراء شيء آخر غير العمل (وراء قضيّة يحسبونها عادلة، وراء شاغلٍ أو فريق أو متعة. . .). العمل ليس غاية بل وسيلة. وهذا ما يجعله ضرورياً. هذا ما يجعله مهمّاً. ولكن إياكم والتضحية بالجوهريّ من أجل ما هو غاية في الأهميّة! قالت لي إحدى الممرضات، ذات مرّة، إنها أبداً لم تصادف شخصاً على فراش الموت، نادماً لأنه لم يعمل ساعةً واحدة أكثر مما فعل. «لقد صادفت الكثيرين ممن كانوا نادمين لأنهم لم يقضوا ساعةً إضافية مع أحبّائهم. . .»

ولكن دعونا لا نمتدح الكسل هنا. العمل ليس قيمة (بمعنى القيم الأخلاقية) غير أن حبّ العمل المُتقَن هو قيمة. وأن لا يكون العمل سوى وسيلة، لهو أمرٌ لا ينتقص منه بل على العكس: من شأن ذلك أن يضعه في مكانته الفعلية، ويُكسبُه سعره في السوق (ثمنه) ومعناه (غايته).

العمل ليس قيمة (كقيمة أخلاقية)، ولكنّه ذو قيمة (ثمن). ليس قيمة؛ ولكن له معنى، أو ينبغي له أن يكون ذا معنى.

العمل هو الكرامة! ولهذا السبب تُعتَبَر البطالة، لمدّة طويلة، أشبه بالكارثة!

أحسبُ أنني هنا أيضاً لن أشاطرك الرأي فيما تذهب إليه! إذا كان جميع البشر متساوين، حقّاً، في الحقّ والكرامة، كما ينبغي لنا الاعتقاد، فمن المستبعد أن يكون العمل (وهو شديد التفاوت في توزّعه) هو الذي يصنع الكرامة. ثمّ أنني لم أسمع يوماً من يرثي لحال رابح جائزة اللوتو لتوقّفه عن العمل، ولا من يقلق لكرامة أصحاب الإيرادات المجروحة... وماذا عن المولودين الجدد؟ والمرضى؟ والعجائز؟ أيُعقل ألا تكون لهم كرامة؟

ليس انتقاص الكرامة هو ما يرزح العاطلون عن العمل لفترة طويلة، تحت وطأته. بل قلّة المال، أي البؤس، وانتقاص المعنى من دون شكّ: إذ يشعرون أحياناً بأنّ لا نفعَ منهم... ولكنّ ما يصنع كرامة الإنسان، على وجه الدقّة، ليس هو وجه المنفعة منه (جدواه)، بل ما هو عليه (ككائن بشري). ليس العمل هو ما يصنع الكرامة؛ بل صفة الإنسانية. فالعمل يكتسب القيمة من الخدمة التي يؤديها؛ ولهذا السبب يكتسب أهمية كبيرة، ولكن بوصفه وسيلة فحسب.

لكي نعود إلى موضوع الخمس وثلاثين ساعة، دعونا لا نجعل منه موضوع نقاش ميتافيزيقي أو أخلاقي. إنّ الكرامة الإنسانية ليست على المحكّ. إذا كان العمل ليس أكثر من وسيلة، كما أعتقد، فكلّما عملنا أقلّ، ما دمنا نحصل على النتيجة نفسها، كان أفضل لنا. فلا أحد، في حدود علمي، يترحّم على أسبوع العمل المؤلّف من اثنتين وسبعين ساعة... إذ يكمن السؤال الفعلي في حقيقة امتلاكنا الوسائل الاقتصاديّة التي توفّر لنا، في الوقت نفسه، أسبوع عمل من

خمس وثلاثين ساعة، وتقاعداً في سنّ الستّين. فقد أعرب عدد من الاقتصاديين عن شكوكهم بهذا الشأن، وأنا أشاطرهم هذه الشكوك.

لم تأتِ على ذكر العَوْلمة في سياق حديثك كلّه تقريباً... فهل لأن العولمة تبدو لك عديمة الأهميّة؟ أم لأن التطرّق إليها لا يغيّر من الأمر شيئاً؟

لا لهذا السبب ولا لذاك. العولمة هي مسار يتصف بأهمية بالغة، ويحدث انقلاباً في جانبٍ بأكمله من حياتنا الاقتصاديّة والاجتماعية والسياسيّة والثقافية... غير أنّ العولمة لم تكن موضوع مداخلتي. غالباً ما ألاحظ، بانزعاج، أن كلمة «عَوْلَمة» تنزعُ، لدى خصومها، إلى الحلول محلّ كلمة «رأسمالية». مع أنهما أمران مختلفان! لقد سادت الرأسمالية قبل بروز العَولمة، ولا شيء يحول دون قيام (لا بل هذا ما كان يصبو إليه ماركس) شيوعيّة معولمة... لكن هذه هي الحال: فبما أن لا أحد تقريباً يمتلك تصوّراً لنموذج بديل قد تُواجَه الرأسماليةُ به، يُخاض الصراعُ ضدّ العَولمة، لأنه يوافق طبيعة الحال، كأنّ في الصراع ضدّ العولمة بديلاً. ولكن أي بديل؟ العودة إلى سنوات بومبيدو (Pompidou)، إلى «رأسمالية الدولة الاحتكاريّة»، كما كنّا نسمّيها آنذاك في معرض التنديد بها، أو إلى سياسة الحماية، إلى النزعة الكولبرتية (نسبةً إلى كولبير - م.)، إلى النزوع القومي؟ هذا لا يُلبّي طموحي على الإطلاق! فليثأر جوزِه بوفِه من الماكدونالد على سجيّته. أمّا أنا فأرى أن عدد المطاعم الصينية والعربية والإيطالية في فرنسا، يفوق بما لا يُقاس عدد مطاعم الماكدونالد، وأنّ هذه الكثرة لا تضرّ بالمطاعم الفرنسيّة المعتبرة. ويسرّني ذلك: فمثل هذه العولمة المطبخيّة قد تشكّل في نظرِ أكولٍ مثلي، فرصةً لا تعوّض! ما الذي كان يعرفه أجدادنا عن المطبخ الياباني، والمطبخ الهندي، والمطبخ المكسيكي؟ ولِمَ الشكوى من هذه المواجهة السلمية الممتعة؟ أما الماكدونالد نفسه، فهو بالتأكيد، كطعام (همبرغر) أقل جودة؛ غير أنه ليس أسوأ من شطيرة الجامبون بالزبدة، وخاصّة عندما يكون الخبز والجامبون، كما نجدهما غالباً في مقاهينا، من نوعيّة رديئة... هذا من دون التطرّق، وهو الأهم طبعاً، إلى الفنون أو إلى الجوانب الروحانية. إنّ انتشار البوذيّة الزِن أو التيبتيّة في الغرب، لهو إثراء إضافي للفكر،

كما هو انتشار الموسيقى والأدب الأوروبيين في اليابان... ومن يجهل كلّ شيء عن دوجن (Dogen) وهوكوساي (Hokusai) تكون ثقافته، كأوروبي، مشوبةً بالنقصان. الفكر لا حدود له، أو أنها، على الأقلّ، إلى تناقص، وذلك لخيرنا جميعاً.

أقول لكم إنّني بالأحرى مؤيّد للعولمة. وليس ذلك فقط لأسباب مطبخيّة أو ثقافية! بل إني أرى فيها سانحة اقتصادية للبلدان الأشدّ فقراً - ما دام انخفاض كلفة اليد العاملة فيها يوفّر لها ورقة تنافسيّة رابحة بمواجهة البلدان الغنيّة. الخبراء الاقتصاديون يعلمون جيّداً أن الرأسمالية ليست هي ما يُفسّر التخلّف (sous-développement) لأن التخلف سابق على وجودها.[1] وقد أقرّر الأمر نفسَه بشأن العولمة: إنها ليست المسبّبة للتخلف الذي كان سابقاً عليها، لا بل إنها إحدى وسائل التغلّب عليه[2] (ليس على نحوٍ آلي بالطبع). إنّ البلدان التي نجحت في الخروج منه، اقتصادياً، من بين بلدان العالم الثالث، إنما فعلت بفضل العولمة لا على الرغم منها.[3] أمّا تلك البلدان التي ما زالت تعاني منه فأوّل ما قد نفعله

---

(١) «لا يُعقَل أن يكون التخلّف نتيجة الإمبرالية والرأسماليّة لأن التخلّف **سابق عليهما**. بل على العكس، فإنّ تخلف الأجزاء الباقية من العالم هو الذي أتاح لأوروبا، الخارجة للتوّ من تخلّفها، بأن تسيطر عليها. لقد منحت الثورة الصناعيّة هامشَ سبَق للأوروبيين الذين سارعوا إلى استغلاله ضدّ الشعوب الأخرى، كما هو معتاد دائماً في التاريخ» (جاك براسول - Jacques Brasseul، **تاريخ الوقائع الاقتصاديّة**، منشورات Armand Colin، ٢٠٠٣، ص٢٨٠.

(٢) الحقيقة أن هذا المسار قد بدأ فعلاً: «إن الثورة الصناعية قد انتشرت تدريجاً وتواصل انتشارها حالياً، مؤدية إلى نمو اقتصادي، غير متكافئ، متقطّع، تتخلله الأزمات، لكنه حقيقي ويتيح تضييق الفوارق في مستويات العيش في أوروبا، كما، على المدى البعيد، في آسيا الشرقيّة وأميركا اللاتينية. وما عاد «للهوة المتسعة» بين الشمال والجنوب من وجود فعلي إلاّ في حالة إفريقيا السوداء، بسبب الحروب والمؤسّسات الفاسدة والخيارات الاقتصاديّة السيئة. أما في باقي العالم فمعدّلات النمو للناتج المحلي الخام للفرد الواحد تفوق، وسطياً، معدّلات الشمال، وعلى المدى البعيد برغم الأزمات الاقتصادية، ما يتيح فرصة للاستلحاق» (ج. براسول، السابق)

(٣) انظر بهذا الشأن كتاب دانيال كوهين Daniel Cohen الممتع، **ثروة العالم وفقر الأمم**، ١٩٩٧، طبعة جديدة، منشورات Champs-Flammarion، ٢٠٠٢، وخاصّة ص ٤٠ - ٤٣ («الثروة والتجارة الدولية»)

لأجلها هو أن نفتح لها أسواقنا، الزراعية منها خاصّة، ما يقتضي الكفّ عن المغالاة في حماية المزارعين الأوروبيين عبر الهبات الماليّة الضخمة التي تحطّم الأسعار وتقضي على مزارعي العالم الثالث. والحال أن فتح أسواقنا، كما تطالب هذه البلدان، أمام منتجاتها، لا يعني قدراً أقلّ من العولمة: بل قدرٌ أكبر من العولمة!

لكن المسألة الجوهريّة لا تكمن في كونك مع العولمة أو ضدّها. بل هي جزء لا يتجزّأ من الحقبة، وتندرجُ، إلى حدّ بعيد، في مسار الثورة التكنولوجيّة (وخاصّة تلك المتعلّقة بوسائل الاتصال والنقل)، ولا سبيلَ إلى تفاديها. لنقل إنها إمّا أن تؤخذ وإما أن تُلفَظ، والأجدى أن تؤخذ. مناهضو العَوْلَمة سابقاً أدركوا الأمر. وباتوا اليوم يُسمّون أنصار العَولمة البديلة. وهم محقّون في ذلك، على الأقل لجهة المصطلح. لا يكمن السؤال الفعلي في أن نكون مع العولمة أو ضدّها؛ بل أي ضربٍ من ضروب العولمة نريد. أهي عولمة ليبرالية مغالية من شأنها انتزاع كلّ سلطان من يد الولايات المتحدة؟ أم عولمة اشتراكية ما زال البعض يحلمون بها؟ أم عولمة مضبوطة ومراقبة ومواكَبة، ما يفترض وجود هيئات دولية للقرار والمراقبة؟ لا يخفى عليكم أنني من مؤيدي هذا الحلّ الثالث. ولن أتطرّق إلى الشروط التقنيّة، خاصّة المفاوضات المتواصلة التي تجريها منظمة التجارة العالمية: لأن الخوض فيها أمرٌ يفوقُ طاقتي ومؤهلاتي. ولكن ما أستطيع قوله، في عودةٍ إلى التمييز بين الأنساق، هو أن قسماً لا بأس به من المشكلات التي نواجهها اليوم ينبع من التفاوت الناشئ، في العقود الأخيرة المنصرمة، بين النسقين رقم ١ (التقني العلمي) ورقم ٢ (القانوني السياسي). إنّ جميع المشكلات الاقتصادية التي نصادفها، في النسق رقم ١، تُطرح اليوم على مستوىً عالمي: وهذا ما يُسمّى «إجمالاً». في حين أن معظم أدوات القرار والعمل والمراقبة، في النسق رقم ٢، لا توجد إلاّ على المستوى الوطني أو، في أحسن الأحوال (إذا أخذنا بعين الاعتبار أوروبا التي هي قيد التوحيد) على مستوى القارة. بحيث أنه نجمَ عن ذلك انقطاعٌ مقلقٌ بين المستوى العالمي للمشكلات التي نواجهها، وخاصّة في الاقتصاد، وبين المستوى الوطني أو القاري لوسائل تعاملنا مع هذه

المشكلات. فكيف للنسق القانوني السياسي أن يحدّ بفعالية النسق التقني العلمي؟ هذا ما يجعل الدول عاجزةً، وما يُكسِب الأسواق، إذا تغافلنا عنها، قوة شبه مطلقة.

لكي نستدرك هذا الانقطاع، لا نجد أمامنا سوى مخرجين؛ لكن المخرج الأول جنوني ولا سبيل إليه؛ فلا يبقى إذاً إلاّ مخرج واحد: فإمّا أن نتخلّى عن عولمة المشكلات (وهذا نظير التنكّر للحداثة) وإمّا أن نمتلك أدوات سياسة عالمية. لا أتحدّث هنا عن دولة عالميّة، لا تبدو لي ممكنة أو مرغوباً بها، .بل عن سياسة على مستوى العالم، الأمر الذي يقتضي مفاوضات بين دول، وموازين قوى، وتسويات، وفي آخر المطاف اتفاقيات أو معاهدات. ولا يتم ذلك أيضاً، وهو ما يجعل أنصار العولمة البديلة محقّين، إلا بمشاركة الأفراد، ولكن على نحوٍ جمعي ومنظّم، و«الجماهير»، كما كان ماركس يقول؛ إذاً بمشاركة المنظمات غير الحكومية التي تحرّكها. إنّ النسق القانوني السياسي لا يُختزلُ بالدول؛ بل هو مكوّن أيضاً مما أسميته، منذ قليل، مُستلهماً سبينوزا ب «قوة الحشد» التي قد تمارس من خلال الدول، بالطبع، ولكن أيضاً من خلال نظام من الترابطات والمراقبات (وخاصة من قبل الرأي العام) والسلطات المضادة التي من دونها لا تكون الدولة سوى أدوات سيطرة (من وجهة نظر الحاكمين) وأدوات إخضاع (من وجهة نظر المواطنين). السياسة ليست ملكاً لأحد؛ أي أنها ملك الجميع. وهي ضرورة اليوم أكثر من أي وقت مضى. لقد لاحظت في محاضرتي أنّ السوق تخلق التكافُل (التضامن). غير أنها قد تتكشّف عن طاقة مدمِّرة إذا سادت بمفردها. كل مجتمع يحتاج إلى رابط، إلى صلة وصل، إلى معنى. وهذا ما لا تقدر عليه لا السوق، حتّى لو كانت عالمية، ولا الدول، حتّى لو كانت ديموقراطية. نحتاج أيضاً إلى تكافُلٍ غير تبادلي وغير دولتي: نحتاج أيضاً إلى سياسة، إلى جمعيات، إلى تعبئة!

مع ذلك حاذروا النزوع دوماً إلى استحسان الدور الذي تؤديه المنظمات غير الحكومية، واستقباح الدور الذي تؤديه الدول. فالاحتجاج والاعتراض والمقاومة هي أمور ضرورية. غير أنّ الإدارة والتدبير والقرار هي أمور ضروريّة أيضاً. وأن

يتعارض هذان القطبان فيما بينهما، لهو جزء من اللعبة الديموقراطية التي هي ليست بلعبة على الإطلاق. أن تميل الدول أحياناً إلى ناحية البربريّة، لهوَ أمر مسلّمٌ به، وقد يجد تفسيره في الأسباب التي ذكرت. ولكن ما لا جدل فيه أيضاً وما لا يعصى على التفسير هو نزوع المنظمات غير الحكومية إلى الملائكية أحياناً. ويتعيّن على المواطنين، عندما يقتضي الأمر، أن يميّزوا وأن يقرّروا. طبعاً، الانتخابات ليست كلّ شيء، لكنّها، في الوقت نفسه، ليست «فخّاً للحمقى» على الضدّ مما كان يردّده المتظاهرون في أيار/مايو ١٩٦٨. إنها عنصر البتّ الحاسم في ديموقراطياتنا. الجمعيات والروابط مفيدة، لا بل لا غنى عنها. لكن الأحزاب ضرورية أيضاً ولا غنى عنها. وكذلك الأمر، الدول. نحن نحتاج إلى سياسةٍ تكون مؤسّسيّة بقدر ما هي ترابطيّة. هذا هو الطارئ الملحّ في الحقبة الراهنة، والطريقة الوحيدة، بلا ريب، لإنقاذ الأرض في غضون السنوات القليلة المقبلة.

ذلك أنه ينبغي التذكير أخيراً بأن النموّ، اللامتناهي في المبدأ، للاقتصاد (إذ على المستوى النظري، يسعنا، على الدوام، إضافة ثروة إلى الثروة) بدأ يصطدم، أكثر فأكثر، بالحدود، المحدّدة جداً، لعلم البيئة. أنتم تعلمون أن هاتين الكلمتين (économie وécologie) مشتقتان من جذر لغوي واحد: oikos، باليونانية، هو المنزل. والحال أن منزلنا، اليومَ، هو العالم. والاقتصاد هو تدبيره الفعّال؛ وعلم البيئة هو تدبيره المستدام. ولكنْ، هنا تكمن المشكلة بالضبط: ذلك أن فعالية النموّ الاقتصادي بالذات، المذهلة منذ ما يقرب القرنين من الزمن، هي التي تهدّد اليوم هذه الديمومة. إذا كان الستة مليارات كائن بشري يعيشون كما يعيش الغربيون (بمعدّل مماثل لاستهلاك المياه العذبة، والبروتينات الحيوانية والطاقة غير القابلة للتجديد)، فإنّ هذا الكوكب لن يصمد لأكثر من عشر سنوات أخرى. إذاً أوضاع الكوكب تتصف بالدراماتيكية: منذ الآن (أو منذ زمنٍ بعيد) بالنسبة للدول الأشدّ فقراً، لأنها تعاني من الجوع؛ وعلى المدى القصير أو المتوسّط، بالنسبة للبلدان الأخرى (من بينها الأكثر ثراء)، لأنّ رفع أو الحفاظ على مستوى الحياة فيها يصطدم أكثر فأكثر بحدود (إمكانيات) الكوكب. إذ يقول لي بعض

الخبراء، إنه في غضون ثلاثين عاماً لن يعود هناك نفط وستغدو المياه العذبة سلعة نادرة. السؤال: ماذا نفعل؟ هذا السؤال سياسي. كما أنه أخلاقي وفلسفي. والاتهام هنا ليس موجهاً لا إلى العولمة ولا إلى الرأسماليّة (فالبلدان التي تتبنى سياسات الحماية تلوّث الأجواء كسواها، كما كانت البلدان الشيوعيّة أكثر إضراراً بالبيئة من سواها) بقدر ما هو موجّه إلى الأنتروبولوجيا (الإناسة) والسياسة. فهل ستتمكّن البشريّة التي أحرزت مقادير مذهلة من التقدّم منذ عشرة آلاف سنة، من التحكّم بتبعات هذا التقدّم؟ الاقتصاد، كما قلتُ سابقاً، لا يمتلك إجابة. إذاً علينا نحن أن نجيب. هذا ما نسمّيه أخلاقاً، على مستوى الأفراد، وسياسة، على مستوى الشعوب. الاثنتان ضروريتان. ولكن بما أن الأمر يتعلّق بمشكلات الكوكب بأسره، فإيماني بالسياسة أشد.

ولكن أي سياسة؟ السياسة الدولية التي تصبو إليها أليست، اليوم، هي السياسة الأميركيّة في المقام الأوّل؟ لا أرى مشكلة إذا كانت العولمة مساراً تنخرط فيه أو لا تنخرط بملء إرادتك. ولكن ماذا عن الإمبريالية الأميركية؟

ينبغي لنا محاربتها، كأي إمبرياليّة أخرى! منذ سقوط جدار برلين، دخل العالم عصراً جديداً من السياسة الدولية، المسيطَر عليها، واقعياً، من قبل قوة عظمى وحيدة، هي الولايات المتحدة. ولكن من غير المجدي التنديد بالقوة الأميركية وبنزعة التفرّد التي تعتمدها في سياستها الخارجيّة. إذ يتعيّن على بلدان أخرى، وأوروبا في طليعتها، أن تقاوم هذه السيطرة عبر امتلاكها أدواتِ ما يطلق عليه صديقي تزفيتان تودوروف صفة «القوة المطمئنّة».[1] لن أطيل الشرح. وسأكتفي ببعض الملاحظات.

الملاحظة الأولى تفيد بأن الولايات المتحدة هي ديموقراطيّة. وإذا كان لا بدّ من هيمنة طرف، فالأحرى أن تكون هيمنة الولايات المتحدة وليس تلك التي جنّبتنا إياها، أي هيمنة ألمانيا النازيّة أو هيمنة الاتحاد السوفياتي.

---

(١) تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov، **المُضْطَرَب العالمي الجديد**، منشورات Robert Laffont، ٢٠٠٣.

الملاحظة الثانية تفيد بأن هذه الهيمنة المتفرّدة ليست قديمة (فهي لم تنشأ إلا في أواخر عقد الثمانينات، مصحوبة بانهيار الكتلة السوفياتية) ولن تدوم طويلاً. ففي منتصف القرن الواحد والعشرين، من المرجّح أن تبرز قوتان عظميان: الولايات المتحدة والصين (وربّما ثلاث إذا سعت أوروبا إلى امتلاك القدرات اللازمة).

أما الملاحظة الثالثة فتنطلق من فرضيّة الثانية، حيث الصين بعديد سكانها الذي يبلغ المليار ونصف المليار نسمة وبنموّها الاقتصادي المذهل (منذ انفتاحها على اقتصاد السوق)، قد غدت، منذ الآن، قوة لا تُضاهى، في آسيا على الأقلّ. تخيّلوا قيام الصين غداً بغزو تايوان... تُرى ماذا يفعل الأميركيون عندئذ؟ ليس مستبعداً أن يكتفوا ببيان استنكار. من المُستبعد جداً أن يعمدوا إلى إعلان الحرب على الصين. فكون الولايات المتحدة قوة عظمى، لا يجعلها لا كليّة القدرة ولا كلية الجرأة.

إذا ليست الهيمنة الأميركيّة لا مقيتة ولا دائمة ولا تامّة إلى الحدّ الذي توصف به عادة. أمّا الملاحظة الرابعة، والأخيرة، فتتعلّق باللعبة المعتادة لموازين القوى، على المستوى العالمي. يأخذ البعض على الولايات المتحدة أنها تدافع، في المقام الأول، عن مصالحها. واي دولة لا تفعل ذلك؟ إنّ الدفاع عن المصلحة الوطنية يشكل جزءاً، مشروعاً، من أولويات كلّ دولة. شريطة ألاّ تكون من دون حدود! ففي هذه الحال يتدخّل القانون الدولي (على افتراض أنه ليس مجرّد «خيال قانوني»[1]) في عرف الشعوب، والأخلاق، في عرف الأفراد، وموازين القوى (قوة الدول الأخرى) في العرف العالمي. ما من «أمّة مختارة». ما

(١) السابق، ص ٦٥. في الحقيقة لا يوجد **قانون** فعلي إلاّ حيث توجد سيادة. والحال أنه لا وجود لسيادة عالمية من دون دولة عالمية - هي غير موجودة. لهذا السبب تنتمي العلاقات بين الدول (وهذه نقطة يجمع عليها كلّ من هوبز وسبينوزا وروسّو) إلى حال الطبيعة (الفطرة)، أي إلى موازين القوى على المستوى العالمي. غير أنّ هذا ليس سبباً كافياً لا للتخلّي عن القانون الدولي، ولا لاعتباره مجرّد «خيال». قد اقول حتّى، مستلهماً كانط، أنه مثالٌ ناظم: شيء ما ينبغي أن نصبو إليه ونحن نعلم يقيناً أنه أبداً لن يتحقّق بتمامه.

يقلقني في السياسة الأميركية ليس كونها تدافع عن مصالح الشعب الأميركي؛ بل زعمها بأنها تنطق باسم الخير والحرية، في أرجاء العالم كلّه. حول هذه النقطة أشاطر تزفيتان تودوروف تحليلاته كاملة. ذلك أن الأشدّ خطورة في الحرب الأميركية ضدّ العراق، ليس أنها شُنّت دفاعاً عن مصالح الولايات المتحدة، بل أنها تدافع عن هذه المصالح بطريقة خاطئة (تكاد الحصيلة الإجمالية، حتّى من وجهة نظر أميركية، أن تكون سلبيّة جداً)، مستخفّة بالقانون الدولي غير آبهة بآلاف القتلى الذين سيقضون من جرّائها. والحالُ، لِمَ كانت هذه الحرب؟ لضمان أمن الشعب الأميركي؟ للتصدّي للإرهاب؟ من أجل النفط؟ يبرهن تودوروف أنّ أياً من هذه الذرائع لا يصمد بعد التدقيق. لقد شنّت هذه الحربَ أيضاً، وربّما خاصّة، باسم الخير والحريّة، أو لنقُل باسم قيم الديموقراطية الليبرالية. وهذا أبعد من أن يبرّرها، بل يجعلها مثيرة للمزيد من القلق. لأن السؤال الذي يُطرح هو: أين ستتوقّف؟ من يقرّر ما هو الخير وما هو الشرّ؟ إنّ خوض الحروب باسم الخير المطلق لهوَ مبدأ الحروب الصليبيّة ولا أعرف حروباً أشدّ خبثاً منها. إنها ملائكيّة وعظيّة (لا بل لاهوتيّة، عندما تزعم بأنها تنفّذ مشيئة الله)، أشبه ما تكون، في جوهرها، بملائكيّة ابن لادن. الأجدى من ذلك هو أن تمارس السياسة، أي أن تدافع عن مصالح بلدك خاضعاً لبعض الحدود الخارجية، القانونية كما الأخلاقية. بهذا المعنى أمام الولايات المتحدة دور كبير لتؤدّيه. إنها الديموقراطيّة الأقدم والأقوى. ولكن هذا لا يعني أن تقرّر بمفردها مصير الكوكب بأسره.

إني أستحسن تمييزك بين الأنساق: فهذه قاعدة للقراءة تبدو لي مفيدة جداً. غير أنني أجدها مفرطة في جمودها، ومغالية في طابعها «الديكارتي»: فالحقيقة أنّ الأنساق الأربعة دائماً تكون مختلطة، دائماً متصلة فيما بينها، ودائماً متفاعلة! ذلك أنّ الأخلاق تتدخّل في الاقتصاد، والاقتصاد في السياسة، وإلى آخره. فلو كانت هذه الأنساق منفصلة، كما تقول، لكان مصيرنا الفصام والجمود!

لم أقل إنّها منفصلة، إذا كان المقصود بذلك أنّ بعضها لا يؤثّر في البعض الآخر. كيف لمثل هذا أن يكون ممكناً؟ فهي تسري في المجتمع نفسه، المجتمع الذي ينبني على أساسها، وتأثيرها على الأفراد أنفسهم. فلا بدّ أن تكون فاعلة

معاً! إنّ تمييز الأنساق لا يعني الفصل فيما بينها. كلّ نسق منها له منطقه الخاص، واستقلاليته، النسبيّة في الأقل، غير أن هذا لا يحول دون تأثيره على الأنساق الأخرى والتأثّر بها. هذا يطرح، وأنت محقّ بهذا الشأن، مشكلة تمفصلها. إذ يتمّ هذا التمفصل، أولاً، في كلّ واحدٍ منّا. لقد أشرت إلى هذا الأمر في السياق: نحن (موجودون) جميعاً، وعلى الدوام، في هذه الأنساق الأربعة مجتمعةً. لذا ينبغي الأخذ بها مجتمعةً لا كُلاً على حدة! ولكن ينبغي التمييز بينها أولاً، على الأقل فكرياً، لكي يتاح لنا أن نطرح مسألة تمفصلها - وأن نجد لها حلاً إذا أمكن - بوضوح. هذا الحل لا يمكن إلاّ أن يكون فردياً. أو إذا أمكنه، وينبغي له، أن يكون جماعياً (عبر السياسة) فلا بدّ أن يكون ذلك بقرار من الأفراد. لكلّ منا إذاً أن يضطلع بمسؤولياته. ليس الغرض من وجودي هنا أن أجد حلولاً لمشاكلكم بالنيابة عنكم. وأمر كهذا هو بأية حال فوق طاقتي واستطاعتي. أحاول فقط أن أساعدكم، إذا أمكن ذلك، في طرحها على نحوٍ أفضل.

الخطأ المميت الوحيد الذي قد تقترفونه، فيما تستمعون إليّ، هو فهم هذا التمييز بين الأنساق وفقَ خاناتٍ، حصريّة بالاتفاق، لتقسيم الوقت. كالاعتقاد مثلاً أن المرء يقيم في النسق رقم ١، عند الثامنة صباحاً، لدى دخوله مكتبه: فلا شاغل له عندئذ سوى الأعمال ولا شيء سوى الأعمال. ثم يغادر عند السادسة مساءً، مستقلاً سيّارته: فيتعيّن عندئذ التزام قوانين السير، فإذا به يقيم في النسق رقم ٢ لبضع عشرات من الدقائق. ولدى وصوله إلى منزله: يضطلع بمسؤولية ربّ الأسرة، نظراً لوجود الأولاد، مقيماً في النسق رقم ٣. ثمّ قبيل النومِ يعيش هنيهات ممتعة بالغة الرقّة في النسق رقم ٤... طبعاً لا! ففي المكتب، في مكان عمله، يكون المرء مقيماً، فعلاً، في النسق رقم ١. غير أنّ أولاده، حتّى من يرتادون المدرسة منهم، يقيمون، هم أيضاً، في النسق نفسه: إنهم مستهلكون (فلا أحد يبقى خارج السوق)، ومرضى محتملون لمهنة الطب، ومستفيدون من أو ضحايا (أو الأمران معاً في بعض الأحيان) العلوم والتقنيات... وخصوصاً، أنه في مكتبه لا يقيم فقط في النسق رقم ١. فهو أيضاً مواطن، ولأنه كذلك يخضع

للقانون: إذاً هو يقيم أيضاً في النسق رقم ٢! كما أنه في مكتبه ذاتٌ أخلاقية فاعلة، خاضعٌ، بما هو كذلك، لمبدأ الواجب: فهو مقيم إذاً في النسق رقم ٣. وفي هذا المكتب عينه، هو أيضاً ذات وجدانية فاعلة، عرضةً لأن يُحبّ أو أن يحبّ أحياناً.

يصحّ هذا في كلّ مناسبة أو ظرف. لقد تطرّقتُ منذ قليل إلى ذكر مستهلكٍ جوّالٍ بين أرفف السلع في أحد المخازن الكبرى... هذا المستهلك يقيم أيضاً في الأنساق الأربعة مجتمعةً: في النسق رقم ١ لأنه يشتري أو لا يشتري؛ وفي النسق رقم ٢ لأنه خاضع للقانون، وفي النسقين رقم ٣ ورقم ٤ لأن مشترياته قد تتأثّر، من دون تكرار الشرح، بأخلاقه أو بمعتقداته الأخلاقية. وحتّى لو لم يتأثّر بها فإنه يبقى، مع ذلك، مقيماً، في النسقين ٣ و٤: ذلك أننا مسؤولون، أخلاقياً، عن مشترياتنا، شئنا ذلك أم أبينا.

باختصار، إنه الفرد نفسه، في اللحظة نفسها (وفي اللحظات جميعها)، الذي سيتعامل مع هذه الأنساق الأربعة في الوقت نفسه. إذاً، أنت محق: يجب أن نأخذ بها مجتمعةً. غير أن هذا لا يعني الخلط فيما بينها! ومع ذلك، إنّ نشاطين متزامنين ليسا متماثلين: فأن نقود السيّارة مستمعين إلى الراديو، ليس برهاناً لا على أن السيّارة والراديو هما شيء واحد، ولا أن زيادة حجم الصوت في الراديو كفيلٌ بزيادة سرعة السيّارة! لا بل حتّى لو كانا نشاطين مترابطين، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فهذا لا يعني حكماً أنهما متماثلان: كالتنفّس أثناء الركض الذي لا يعني بأن الركض والتنفس هما أمرٌ واحد. ويصحّ ذلك في الاقتصاد، والسياسة، والأخلاق، والحب: فأن نواجه هذه الأربعة في وقت واحد لا يعني مطلقاً أنها متماثلة أو متشاكلة. بالاختصار، ليس المطلوب الفصل بين هذه الأنساق كما لو أنها غير متفاعلة فيما بينها، بل التمييز بينها - لكي يتسنّى لنا أن نفهمَ، بوضوح، كيف ولماذا قد تتضافر في تأثيرها.

لكن هناك المزيد. ذلك أنّ هذه الأنساق الأربعة لا تلتقي فقط في قلبِ أو رأس كلّ فرد منا. إنها تتمفصل أيضاً في المجتمع نفسه. هذا الأمر واضح فيما يعني النسقين رقم ١ ورقم ٢. لنأخذ مثلاً الاقتصاد الرأسمالي. هذا الاقتصاد

يعرّف نفسه، كما أسلفتُ القول، بأنه الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج والتبادل وحريّة السوق. ما يفترض وجود قانون للملكية وقانون للتجارة، و. . . : ما يفترض وجود النسق رقم ٢! غير أنّه ما كان لهذا النسق القانوني السياسي أن يوجد في حدّ ذاته لو أن البشر لم يُنتجوا أدوات وجودهم: فهو يحتاج إذاً إلى النسق رقم ١. وطبعاً يصحّ الأمر عينه في النسقين رقم ٣ ورقم ٤: إذ أنهما يحتاجان، لكي يوجدا، إلى النسقين رقم ١ ورقم ٢، اللذين يمارسان عليهما تأثيراً بدورهما. عندما تقدّمون هدية لمن تحبّون، إنما تقومون ببادرة اقتصادية؛ وإذا تزوجتم ممن تحبّون، تقومون ببادرة قانونية؛ فحبّكم إذاً يؤثّر في النسقين رقم ١ ورقم ٢، كما، من المؤكّد، أنه يتأثّر بهما (إذ لا يحبّ الناس بالطريقة نفسها في مجتمع اقطاعي كما في ديموقراطية رأسمالية). على الرغم من ذلك، فإنّ هذا لا يعني لا أنّ الحبّ سلعة أو عَقد، ولا أن السوق والقانون أمران متصلان بالمشاعر. . .

لنذهب إلى أبعد قليلاً. إنّ هذه الأنساق الأربعة لا تتفاعل فقط فيما بينها؛ فكلّ واحد منها حاضرٌ، أو ماثل، داخل الأخرى، وخاصّة تلك التي تجاوره. لقد قلتُ من قبل إنّ النسق القانوني السياسي يأتي ليحد، من الخارج، النسق التقني العلمي. غير أنه ينظّمه أيضاً، جزئياً على الأقل، من الداخل: فقانون العمل، وقانون التجارة، كما القوانين التي صدرت مؤخراً وباتت تعرف بالقوانين البيولوجية الأخلاقية. . .، تمثّل النسق رقم ٢ في داخل النسق رقم ١. وبالعكس: فإنّ معاينة أهل الخبرة (مثلاً لدى الخبراء القانونيين) تمثّل النسق رقم ١ في داخل النسق رقم ٢. هذا لا يعني لا أنّ هذين النسقين متماثلان، ولا أن أحدهما قد يتحكّم بالآخر. فالخبير الاقتصادي ليس مشرّعاً ولا قاضياً.[1] لا يتمتّع القضاة وأعضاء البرلمانات بأي أهليّة تقنية (خارج مجالاتهم) أو علميّة

(١) لقد تسنّى لي أن أوضح فكرتي هذه، من خلال مداخلاتي في المؤتمر الوطني السادس عشر للخبراء القانونيين، في شهر تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٠ (وقد نشرت أعمال المؤتمر بعناية الاتحاد الوطني لمكاتب الخبراء القانونيين، **في صلب النزاعات: معاينة الخبراء**، في مجلّة Experts، باريس، ٢٠٠١)

خاصّة. لذلك يحتاجون إلى خبراء أكفّاء ومستقلّين، كما يحتاج أهل العلم إلى قانونٍ للعلم. هذا ما يمكن أن نسمّيه حدّاً مشتركاً بين النسقين: فمعاينة الخبراء (التي تمثّل النسق رقم ١ في النسق رقم ٢) والقانون الخاص بالعلوم والتقنيات (الذي يمثّل النسق رقم ٢ في النسق رقم ١) يوفّران هذا الحدّ المشترك الذي من دونه لا يتمكّن هذان النسقان من الاشتغال معاً.

الأمر نفسه يصحّ في النسقين رقم ٢ ورقم ٣. يأتي نسق الأخلاق ليحدّ، من الخارج، النسق القانوني السياسي. غير أنّه ينشط أيضاً في داخله بالذات، ليس فقط على مستوى الأفراد (كلّما عمد مواطن إلى تحديد نفسه، سياسياً، لأسباب أخلاقية)، ولكن على نحوٍ مؤسّسي أيضاً. هذا ما يمكن أن نسمّيه الإنصاف، الذي يمنع القاضي مثلاً من تطبيق القانون من دون اعتبار المعطيات الأخلاقية للمشكلة التي يحكم فيها. مثل هذا نشهد الكثير منه عادةً في محاكمنا: فإذا ساعدتَ أحد أقربائك، بطلبٍ منه، على الموت (لأنه يعاني مرضاً عضالاً ومسبّباً لأوجاع مبرحة)، فسيعتبر هذا القتل الرحيم، من وجهة نظر قانونيّة، بمثابة القتل العمد. غير أنه لن يعاقب كما لو أنه جريمة قتل. «يتعيّن على القاضي الرضوخ للقانون، نقرأ في كتبنا القانونية، لا أن يكون عبداً له». فالحدّ بين الرضوخ والعبوديّة، هو، بالضبط - في الحدّ المشترك بين النسقين ٢ و٣ - الإنصاف الذي يأتي ليمثّل النسق رقم ٣ داخل النسق رقم ٢ بالذات. في المقابل، قد يؤثّر النسق رقم ٢ داخل النسق رقم ٣ بالذات: كما، مثلاً، في حسّ المُواطنيّة أو الواجب المهني (كأخلاقٍ مهنيّة، قد تكون مدوّنة في نص)، اللذين يمثلان النسق رقم ٢ داخل النسق رقم ٣. وأخيراً نقول إنّ الأخلاق تتدخّل أيضاً حتّى في جوهر الحبّ (مثلاً، عبر تحريم ارتكاب المحارم أو محاباة الأقارب)، كما تتدخّل الوجدانيات في الأخلاق (من خلال الحبّ نفسه، ولكن أيضاً من خلال الرحمة والتعاطف). لا يسع هذه الحدود المشتركة، مهما كانت ضروريّة وفعليّة، أن تلغي التمييز بين الأنساق - لأنها تفترض وجوده (فلا وجود لحدّ مشترك، تعريفاً، إلاّ بين نظامين مختلفين).

بالاختصار، ليس المقصود، في ذهني، الفصل بين هذه الأنساق الأربعة

على نحوٍ جامد ومطلق، بل فهم استقلاليتها، النسبيّة في الأقل، وتماسكها الخاص، لكي نتوصّل أيضاً إلى فهم تمفصلها، وهو أمر ضروريّ بالطبع. القانون ليس سلعة (ليس للبيع) ولا يخلق سلعة: فهو لا يقوم مقام الاقتصاد. والسوق ليست برلماناً: فهي لا تقوم مقام الديموقراطيّة. ولهذا السبب بالضبط، نحتاج إلى قانون للتجارة، منوط بالبرلمان ويُطبّق على السوق: فلأن هذين النسقين مختلفان نحتاج إليهما وإلى ترابط أحدهما مع الآخر.

يصحّ هذا في الأنساق جميعها. نحن لا نقترع على الحق والباطل، ولا نقترع على الخير والشرّ: فالنسقان رقم ١ ورقم ٣ لا يخضعان، بوصفهما كذلك، للنسق رقم ٢. غير أنهما يحدّانه (من الخارج) ويوضحانه (من الداخل)، كما أنهما يحتاجان إليه لكي يكونا فاعلين. لا العلوم ولا الأخلاق تخضع للديموقراطيّة. غير أن الديموقراطيّة لا تستغني لا عن هذه ولا عن تلك. وبالعكس: الديموقراطيّة لا تخضع لا للعلوم ولا للأخلاق (الحقيقة لا تأمر، والأخلاق لا تأمر إلاّ الأفراد، وليس الشعوب)، بل هي تحتاج إلى العلوم والأخلاق وهي محبّذة لها (فالتوتاليتارية، كما علّمنا التاريخ، تميل حتماً إلى النزوع الظلامي واللاأخلاقي). بعبارة واحدة نقول: إنّ هذه الأنساق الأربعة مختلفة فيما بينها، ولأنها كذلك ينبغي الأخذ بها مجتمعةً!

هذا التمييز بين الأنساق هل هو شامل أم مخصوص؟ هل يقتصر على البلدان الغربية اليوم، أم أنه حاصلٌ في البلدان كافّة؟

سوف أجانب التواضع حتّى النهاية: أعتقد أنه جامع، على الأقل بالنسبة لأي مجتمع يحظى بتنظيم سياسي ولو في حدّه الأدنى. هذا لا يعني أنّ كلّ البلدان وكلّ الحقَب متساوية في القدرة على فهمه. خذوا مثلاً الاقتصاد الرهبانيّ (التقشّفي) في العصر الوسيط. أحياناً يكون الرهبان أنفسهم هم من يصلّون ومن يزرعون الأرض، وفي أحيان أخرى يُضطلعُ بكلّ نشاطٍ من الاثنين على حدة ومن قبل أفراد مختلفين. . . غير أن ذوي النظرة الثاقبة من رهباننا كانوا يدركون جيداً أن الصلاة لن تنبت الزرع، كما لا تضمن الزراعة، وحدها، الارتقاء الروحي. . . تمييز للأنساق. ينبغي إذاً أن تعطى الصلاة وأن يعطى العمل ما يتطلّبه كلّ منهما

من وقت، من دون الخلط بينهما ومن دون الاعتقاد بأن أحدهما قد يقوم مقام الآخر. هذا لا يحول دون العمل أثناء الصلاة، إذا أمكن ذلك، ولا دون الصلاة أثناء العمل، إذا شئنا. غير أنّه يحظر الخلط بين الصلاة والعمل: فالاتكال على الصلاة لإنبات الزرع، لا يكون إلاّ من قبيل النزوع الملائكي؛ والاتكال على العمل لضمان خلاص أرواحنا، لا يكون إلاّ من قبيل البربريّة.

يصحّ هذا على البلدان الإسلامية، اليوم. تخيّلوا أنني تلقيت دعوة إلى إيران لإلقاء محاضرة حول الصلة بين الأخلاق والاقتصاد... لو حدث ذلك لألقيت المحاضرة نفسها التي ألقيتها عليكم، هذا اليوم. وسوف يشقّ على الحضور، أكثر مما شقّ عليكم انتم، تقبّلها، لا بل حتّى فهمها. والسبب؟ السبب هو ما أسميته التمييز بين الأنساق، الذي ليس في جوهره سوى محاولة للتفكير في العلمانية إلى أقصى ما يمليه منطقها. وقد يجد الإسلاميون الأصوليون بعض الصعوبة في التآلف مع أجوائها... غير أن هذا لا يعني أنّ التمييز لا يصحّ، موضوعياً، في بلادهم أيضاً. قد يعترض أحدهم بالقول: «إنّ الله هو الذي يشاء على كلّ صعيد: فالاقتصاد والسياسة والأخلاق خاضعة جميعها لمشيئته». الأصولية: هي نزعة ملائكيّة من النسق رقم ٥. فأجيب عندئذ كالآتي: «حسناً، ولكن لِمَ أنشأتم إذاً منظمة البلدان المصدّرة للنفط OPEC؟ لو أنّ الله هو من يحدّد أسعار النفط، لكانت الصلاة أكثر جدوى من المنظمة...» الحقيقة أنّ الإسلاميين الذين نتحدّث عنهم يعلمون جيداً بأن أسعار النفط ناجمة عن قوانين السوق: وفي هذه السوق تسعى المنظمة للتأثير والفعل جدياً. هذا نفسه يصحّ في النشاط السياسي. ذلك أن الشريعة والجهاد ناجمان عن الخلط بين الأنساق (بما أنهما يسعيان إلى إخضاع النسق رقم ٢ للنسق رقم ٥). ولكن، بوصفهما معركتين سياسيتين، يؤكدان التمييز بين الأنساق الذي يسعيان إلى إلغائه: لا تكفي الصلاة لا للاستيلاء على السلطة ولا للانتصار في حربٍ، مهما كانت. من هنا، بحسب الأحوال، المظاهرات الجماهيريّة أو الإرهاب؛ فهذا أشبه بأن نعطي قيصر أو القوة ما لقيصر أو للقوّة. بالاختصار، أقول إنّ هذا التمييز بين الأنساق يعكس روح حداثتنا (العلمانية). غير أنه كان سارياً من قبل، ولو مجهولاً، وما زال سارياً، ولو مكبوتاً، في أزمنة

أو في بلدان تتنكّر له أو تجهله. تعرفون جيّداً الصيغة القائلة «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». فأقلّ ما يجوز في هذه الصيغة هو أنها ليست وليدة اليوم!

أنا مثل المرأة التي ذكرتها في محاضرتك: إذ لا يسعني القبول بأن تعتبر الاقتصاد ظاهرة طبيعيّة (كأحوال الطقس، و...). الاقتصاد هو البشر! المنشأة هي الأفراد! والحال أنه، كما تقولُ أنت، يتعين على الأفراد الرضوخ لما أسميته «التراتب التصاعدي للأسبقيّات»، أي الرضوخ للأخلاق والحب. إذاً يصحّ هذا نفسه في الاقتصاد وفي المنشأة. أنت تقول إنّ لا مكان للأخلاق في المنشأة، وإن الغرض من المنشأة هو تحقيق الربح... ما يعني أنك تندّد بكل ما يجري فيها، وتحبط عزيمة من يسعون إلى تغيير كلّ هذا!

لم أقل مطلقاً إن الاقتصاد ظاهرة طبيعيّة (فطرية)، بمعنى تعارض الطبيعة (الفطرة) مع الثقافة. غير أنه، على ما أعلم، ليس أيضاً ظاهرة خارقة (للطبيعة)... لنقل إنه جزء من الطبيعة، بالمعنى السبينوزي للعبارة (حيث الطبيعة هي الكلّ الخاص بالواقع)، لكنّه يخضع لقوانين خاصّة ليست هي قوانين الطبيعة بالمعنى المعتاد (تلك التي تدرسها الفيزياء أو البيولوجيا). إذا أنا أوافقك الرأي حول هذه النقطة، فثمة خصوصيّة للاقتصاد لا يجوز لنا أن نختزلها بظاهرة ماديّة أو مناخيّة. لم ألجأ إلى هذا التشبيه بالعوامل المناخيّة إلاّ للتشديد على أمر آخر: وهو أن الاقتصاد ظاهرة موضوعية لا تختزل لا بإرادة الأفراد ولا حتّى بمجموعهم. إليكم ما كان دوركهايم **Durkheim** يقوله في الوقائع الاجتماعية: إنها حقيقة فريدة **sui generis**، تفرض نفسها على الأفراد أكثر بكثير مما تخضع لإرادتهم.[1] وقد أقول الشيء نفسه في الوقائع الاقتصادية. وهذا، على كلّ حال، ما يتيح للاقتصاد أن يكون علماً مستقلاً (فلو لم يكن هناك سوى أفراد، لكان علم النفس كافياً). السوق، هي مجموعة من الأفراد، لكنّهم خاضعون لمنطق (اقتصادي في هذه الحالة) يشملهم ويتجاوزهم. هذا واقع موضوعي وإجمالي، لا يملك أي فردٍ على حدة القدرة على التأثير فيه. وهذا ما كان

(١) إميل دوركهايم، **قواعد المنهج السوسيولوجي**، طبعة جديدة، منشورات PUF، ١٩٧٣.

يستقطب اهتمام ألان: يكفي قانون أو مرسوم لإرسال ملايين الشبّان إلى حتفهم (كان ألان يكتب هذه الملاحظة غداة الحرب العالمية الأولى)، في حين أنّه «ما من قانون أو مرسوم من شأنه التأثير سلباً أو إيجاباً في سعر الزبدة»![1] ذلك أن الشبان ينصاعون؛ أمّا السوق فلا. من الممكن، بالتأكيد، تحديد سعر الزبدة بمرسوم؛ ولكن ستكون هناك سوق سوداء، حيث ترتفع الأسعار بلا ضابط، وطوابير انتظار وتقنين في السوق الرسميّة حيث الأسعار ثابتة... هذا لا يعني أننا لا يسعنا التأثير في السوق. وإنما يعني أننا لكي نفعل ينبغي لنا أولاً أن نفهم عقلانيتها الخاصّة التي لا يجوز اختزالها بإرادة الأفراد الحرّة. وإذا كنت لا أريد هنا أن أستعيد تشبيهي السابق بالطبيعة (على الرغم من أنّه مجرّد تشبيه، وأصرّ على ذلك)، فقد أستعيد، بسرور، صيغة باكون (Bacon) القائلة: «لا يسعنا تسيير الطبيعة إلاّ من خلال انصياعنا لها» ويبدو لي أنّ الصيغة نفسها تقريباً، تصحّ في الاقتصاد: فنحن لا نسيّر السوق إلاّ من خلال انصياعنا لها. إذا أردنا خفض سعر الزبدة، الأحرى أن نلجأ إلى زيادة إنتاجها (فإذا كان السعر مناسباً، لن يتردّد الفلاحون في زيادة الإنتاج) عِوَضَ تحديد سعرها بمرسوم!

كما أنني لم أقل على الإطلاق إنه لا مكان للأخلاق في المنشأة. لا بل لعلّي قلتُ عكسَ ذلك وبوضوح تام: قلتُ إنّ للأخلاق مكانها في المنشأة، وهذا المكان، تحديداً، هو مكان الأفراد! أن يعمد ربّ عمل ما إلى منح نفسه أجوراً خياليّة (تفوق الحدّ الأدنى للأجور مائتي مرّة!) وتعويضات خرافية بالأسهم، و«مكافآت من ذهبٍ خالص» (٢٠ مليون يورو لجان ماري مسّييه - Jean-Marie Messier!)، بينما يفرض، بالمقابل، سياسة أجور تقشّفية، لهوَ أمرٌ يثير الصدمة أخلاقياً. غير أن المسؤولية في ذلك تقع على عاتق ربّ العمل (وعلى المساهمين الذين يطلقون يده على هذا الصعيد) لا على المنشأة أو النظام! للأخلاق إذاً مكانها المتسع في المؤسّسة، غير أنه ليس مكان المنشأة: إنّه، أردّد مرّة أخرى، مكان الأفراد الذين يعملون فيها أو يديرونها.

---

(١) ألان، حديث السادس عشر من نيسان/أبريل ١٩٢١.

حتّى على هذا الصعيد لا ينبغي لنا الإفراط في التوهّم. اسمحوا لي، هنا أيضاً، بتشبيه آخر. لقد حدث أن أشرفتُ، لبضعة أعوام، على حلقة دراسيّة، جمعت أطباء مستشفيات، حول موضوعة «الفلسفة والطب». خلال إحدى هذه الحلقات طرح عليّ طبيبٌ السؤال الآتي: «ما هو الأفضل في نظرك، أن أكون طبيباً بارعاً أم طبيباً صالحاً؟» طبيب بارع، يعني طبيباً ذا كفاءة، مجلياً، في النسق رقم ١، في قمّة المستوى العلمي والتقني؛ أم طبيب صالح، في النسقين رقم ٣ ورقم ٤، ويعني طبيباً مفعماً بالأريحيّة والشعور الإنساني والحب؟ فأجبته بأن الأفضل، بالطبع، أن يكون الاثنين معاً. ومع ذلك، أردفت قائلاً، إذا وجبَ الاختيار، فصدقني إذا قلتُ إنني، كمريض محتمل، أفضّل ألف مرّة أن أُعالَج على يد طبيب بارع حتّى لو كانت دوافعه لعلاجي ليست مقبولة أخلاقياً (كحبّ المال مثلاً)، على أن يعالجني طبيبٌ صالح، ولكن غير أهلٍ، قد يدعني، بكثير من الإنسانية والنزاهة، أطيل احتضاري قبل موتي...

أعتقد أن الأمر يصحّ، مع الفروق البديهيّة، على رؤساء منشآتنا. فما هو الأفضل، في نظرنا؟ ربّ عمل بارع أم ربّ عمل صالح؟ مما لا شكّ فيه أن المثال يقتضي أن يكون الاثنين معاً. أجل، لكن الجمع بين الصفتين أمر يعجز عنه ربّ العمل أكثر مما يعجز عنه الطبيب! إذ لا وجود لتعارضٍ فعلي بين الطبّ والأخلاق، لا بل هناك دائماً ما يشبه التقارب بينهما. ما الذي تقوله الأخلاقُ للطبيب؟ «من واجبك علاج المرضى». وماذا يقول له الطب؟ يقول له كيف يعالج المرضى. ما من تعارض؛ بل تقارب، شبه دائم، بين الغايات التي تحدّدها الأخلاق وبين الوسائل التي يوفّرها الطب. أمّا فيما يعني رئيس المنشأة فيختلف الأمر كلّ الاختلاف! فبين ما تقوله له الأخلاق (مثلاً: «يجب أن تعامل كلّ إنسان على أنه غاية، ولا تعامله البتّة على أنّه وسيلة»[1]) وبين ما يقوله الاقتصاد (مثلاً: «ينبغي لك أن تحقّق الحدّ الأقصى من الربح في منشأتك»)، لا أقول إنّ التعارض

(١) كي نستعيد إحدى الصياغات الأوضح، برأيي، للأمر المطلق بحسب كانط: «افعل دائماً بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص الآخرين، على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرّد وسيلة». (**أسس ميتافيزيقا العادات**، ج٢، المذكور، ص ١٠٥).

مقيم على الدوام، ففي ذلك مغالاة غير واقعيّة، ولكن، في المحصلة، ما من تقارب تلقائيّ! إذاً ما هو الأفضل بالنسبة لرئيس منشأة: أن يكون ربّ عمل بارعاً (ذا كفاية، ومجلياً في أدائه) أم رب عمل صالحاً (مفعماً بالأريحيّة والحب)؟ المثال المُرتجى هو أن يكون الاثنين معاً، غير أنّ هذا غير ممكن على الدوام. فإذا كان لا بدّ من الاختيار، فقد أقول، صادقاً، ما قلته بشأن الطبيب: الأفضل أن يكون ربّ عمل بارعاً (حتّى بالنسبة للأجراء والزبائن والجسم الاجتماعي بأسره) من أن يكون ربّ عمل صالحاً! وهذا لا يعني أنّه ليس للأخلاق مكان في المنشأة. بل يعني أن هذا المكان يبقى هامشياً بعض الشيء، على الأقل من وجهة نظر المنشأة (أو إذا شئتم، من وجهة نظر المحاسبة المالية). ولكن ما يكون على الهامش بالنسبة للجماعة، قد يكون جوهرياً بالنسبة للأفراد. فأن يكون المرءُ ربّ عملٍ بارعاً، لا يعفيه من السعي لأن يكون ربّ عمل صالحاً، أو، بأية حال، دفعاً للمغالاة، ربّ عمل إنسانياً حريصاً على أجرائه.

ثمّ أن «الهامش»، على الورقة، هو، أيضاً، حدّ: حيث يحظر المرء على نفسه الكتابة. ليست هذه سوى صورة بلاغيّة، لكنّها توضح نقطة مهمة. إنّ «هامش» الأخلاق هذا (عندما أقول إنّ الأخلاق، داخل المنشأة، لا تتدخّل إلاّ في الهامش)، هو أيضاً الحدّ الذي تفرضه على الأفراد، أو الأحرى الحد الذي يفرضه على ذاته كلّ فردٍ من الأفراد - مثلاً ما لا ينبغي لرئيس المنشأة أن يفعله بأي حال من الأحوال حتّى لو كان الثمن تضرّر المنشأة أو زوالها. فأي ربّ عمل قد يقبل، إنقاذاً لمنشأته، بأن يقتل أو أن يمارس التعذيب؟ لا أحد منهم بالطبع. ولكن ماذا عن إغواء كبار موظفي المنشأة المنافسة؟ وماذا عن مزاولة التجسس الصناعي؟ وماذا عن التهرّب من الضرائب؟ وماذا عن التجسّس على النقابات؟ وماذا عن صرف العمال برغم وجود البدائل؟ هنا، من شأن الحدّ أن يكون متغيّراً، بحسب الأفراد، والمهن والظروف. وغالباً ما يجري تعيينه على نحوٍ طارئ. فالأحرى إذاً أن نمعن التفكير فيه مسبقاً.

إنّ مَثَل رئيس المنشأة يبدو بالغ الأهميّة وصعباً على نحوٍ خاص. فهو، بوصفه رئيس منشأة، حامل لمصالح مجموعة: ويخضع، في المقام الأوّل،

للتسلسل التنازلي للأوليات. لكنّه، إلى ذلك، يبقى فرداً، وله حساسيته كفرد، أو هذا هو المرتجى على الأقل، حيال التراتب التصاعدي للأسبقيات. أمن شأن هذا أن يجعل مهنته عسيرة؟ بالتأكيد. فما من مسؤولية مطمئنّة (بمعنى أنّها قد تكون رابحةً على المستويات كافة). ولكن، في الوقت نفسه، ما من رخاء إنساني من دون مسؤولية. ففي هذا يكمن الطابع المأسوي للأمور. أمّا سوى ذلك، فقد يشعر أحد أربابِ العمل بأنه حائرٌ بين مقتضيات السوق ومقتضيات ضميره، وإذا كانت هذه حاله، فليطمئن: لأنه إذا كانت مهنته شاقّة بالنسبة إليه، فثمة آخرون مستعدّون للحلول محلّه... يُناط بنا نحن – مواطنين أو مستهلكين أو أجراء – ألاّ نختزل الفرد بوظيفته. إذ يحدث (شريطة ألاّ يكون الأمر ظاهراً) أن يكون ربّ العمل البارع وغداً؛ كما يحدث أن يكون ربّ العمل الفاشل رجلاً صالحاً. من الناحية الأخلاقية، أشعر بأنني متعاطف مع هذا الأخير. ولكن أخشى ما أخشاه، من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أن يكون أشدّ خطورة – تخيّلوا: أشدّ خطورة! – من الأول.

ثمّ هناك البقيّة، جميعهم، الذين هم ليسوا أوغاداً ولا عديمي الكفاءة... إنهم يؤدون مهنتهم. على نحو جيد؟ على نحوٍ سيئ؟ يختلف الحكمُ باختلاف وجهات النظر. وليس بالضرورة أن يتفق مالكو الأسهم وأعضاء النقابات على رأي واحد. وهذا أمرٌ جيد، في حدّ ذاته. أمّا الشعب، فهو لا يختار ربّ العمل؛ لكنّه يصوغ القانون الذي يخضع له أرباب العمل، هم أيضاً. قد لا يكون هذا القدرُ هو كلّ شيء (لقد كان ليونيل جوسبان محقاً عندما ذكّر بأن «الدولة لا تقدر على كلّ شيء»: ولا تُثير ملاحظة مماثلة هذا القدر من الاستنكار إلاّ في فرنسا)؛ غير أنّه ليس بالقدر اليسير.

أخيراً، أنا لم أقل أيضاً إن كلّ منشأة تنزع إلى تحقيق الربح – أو إذا بدا أنني ألمحتُ إلى معنى مشابه، فإنّ ذلك لم يكن إلاّ من قبيل الإيجاز بغية الانتقال إلى ما هو جوهريّ من دون إبطاء. الربح جزء من غايات المنشأة؛ لا بل غالباً ما يكون هو غايتها الأبرز؛ لكنّها ليست الغاية الوحيدة بالضرورة. اسمحوا لي في هذا السياق أن اسرد على مسامعكم طرفةً أخيرة. كنت أتحدّث قبل بضعة شهور

إلى رئيس منشأة. «منذ سنوات وأنا أتساءل حول غاية المنشأة»، قال لي. ثمّ أردف قائلاً: «وقد وجدت الإجابة! - أنت تثير فضولي، قلت له: هاتِ ما عندك! - سوف ترى، أردف قائلاً، الأمر في غاية البساطة: إنّ غاية المنشأة هي غاية المساهم».

الأمر، في الحقيقة، شديد البساطة، لكنّه بالغ الدلالة. وذلك لسببين اثنين. السبب الأول هو أن هذا الأمر يؤكّد تنوّع الغايات باختلاف المنشآت. فلِمَ نصرّ على غاية واحدة لكلّ المنشآت؟ ولِمَ نصرّ على أن للمنشأة غاية واحدة؟ فقد تكون لمالكي أسهم مختلفين في منشأة واحدة، غايات مختلفة. ولكن لنأخذ المَثَل الأشدّ بساطةً: لنتخيّل، تيسيراً للأمور، أن ثمة مساهماً وحيداً. فإذا كانت غاية هذا المساهم هي الربح، عندئذ يكون الربح هو، فعلاً، غاية المنشأة. أمّا إذا كانت غاية المساهم هي دوام المنشأة (كما هي الحال، غالباً، في الرأسمالية العائليّة)، تكون غاية المنشأة هي دوامها الخاص. وعندئذ قد يرضى المساهم أحياناً بخسارة القليل من المال، أو بإحراز ربح ضئيل ربّما، للحفاظ على دوام المنشأة. المنشأة ملك للعائلة منذ أربعة أجيال: نجت من حربين، وما زال المال متوفراً لضمان حياة كريمة وأزيد، والحرص كلّ الحرص على أن يرث الأولاد ما انتقل أصلاً بالميراث عن الوالدين أو عن الجدّين... أعلم جيداً أن هذا النوع من المنشآت ما زال موجوداً أيضاً! وإذا كانت غاية المساهم هي تحصيل السلطة والنفوذ، على سبيل المثال (كما يُقال عادة في بعض الشركات العاملة في مجال الاتصالات)، فتكون غاية المنشأة هي السلطة والنفوذ. أخيراً، وإن كانت الأمثلة لا تنضب، إذا كانت غاية المساهم هي العمل الخيري والإنساني (وهذه حالات نادرة لكنّها موجودة بفضل بعض أهل الخير) فإن غاية المنشأة، عندئذ، تكون العمل الخيري والإنساني... غير أن هذا كلّه لن يعفي أيا من المنشآت من تحقيق الربح؛ فلن يكتب لها البقاء بغير ذلك. ولكن قد لا يكون الربح هو غايتها الأولى.

إذاً، يتيح لنا هذا المبدأ، أولاً، أن نبيّن تعدّد الغايات وتنوّعها باختلاف المنشآت. لكنّه يتيح أيضاً طرح السؤال الآتي: ما هي الغاية الغالبة، على مستوى

العدد الأكبر، في منشآتنا؟ ولأنه يسهمُ في تحويله إلى سؤال آخر: ما هي الغاية الغالبة، على مستوى العدد الأكبر، لدى مالكي الأسهم؟ ويكفي على هذا الصعيد، الالتفات قليلاً إلى ما يجري في البورصة (علماً بأن المنشآت ليست جميعها مدرجة في تداول البورصة، ومع ذلك يبقى بيان التداول في البورصة على قدرٍ من الدلالة) لكي ندرك أنّ الغاية الغالبة لدى مالكي الأسهم عندنا، أي لدى منشأتنا، هي الربح، طبعاً... ولكنني مرّة أخرى أقول إنّ هذا ليس مأخذاً على أحد: فعلى هذا النحو يسير اقتصادنا، ونحن، جميعاً، في حاجة إليه. فقط، يبقى التثبّت من أن تطوره ليس عشوائياً، ولا يُحرَزُ بأي ثمن. فهنا تستردّ السياسة حقوقها ومقتضياتها!

أنت تعلّق أهمية بالغة على المساهم! والحقيقة أن هذه التسمية باتت تشمل أعداداً متزايدة من الناس، أنتَ، أنا، الملايين من المتقاعدين الأميركيين (من خلال أموال التقاعد) والملايين من المدخرين الصغار الأوروبيين (من خلال ال Sicav - جمعيّة الاستثمار برأس مال متغيّر، وغيرها)... المساهم إذاً هو كلّ الناس، وهو، بالتالي، لا أحد!

لست أنا من يعلّق أهمية بالغة على المساهم: بل الرأسمالية! فإذا كانت السيّدة ليليان بتنكور Liliane Bettencourt تمتلك، ما عدا السهو والخطأ، أكبر ثروة في فرنسا، فليس ذلك، على ما أعلم، لأنها كدّت في العمل أكثر من الناس جميعاً. بل لأنها ابنة مؤسّس 'L'Oréal'، التي ورثتها عنه، وما زالت إلى اليوم المساهم الرئيسي في المنشأة. كلّ ما سبق لا ينبئنا بشيء عن القيمة الإنسانية لهذه السيّدة، التي لا أعرفها شخصياً، لكنه ينبئ بالكثير مما يعتمل في مجتمعنا. الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج والتبادل... دائماً أعود إلى هذه الصيغة، لأنّ فيها يكمن ما هو جوهريّ. فلا وجود لرأسمالية من دون مُلاّك.[1] ليس هناك

---

(١) على الرغم مما كان يزعمه، للتنديد به، ميشال ألبير Michel Albert، من تمييز بين «رأسمالية رينانية - rhenan»، بملاّكِها الثابتين والمعروفين، وبين «رأسمالية أنكلوساكسونية أو أميركية جديدة»، وهذه، برأيه، «من دون ملاّك» لأنّ ليس فيها سوى مساهمين مُغْفَلين ومتغيّرين (**رأسمالية ضدّ رأسمالية**، منشورات Seuil، ١٩٩١، الفصل الثالث، «رأسمالية بلا ملاّك»). قد =

سوى ملاّك مهما تراوح عددهم زيادةً أو نقصاناً، ومهما تراوحت صفتهم، ثباتاً أو تغيّراً، فلا العدد ولا المدّة يتصلان بجوهر النظام. هل تعتقدون أن مجموعة أوشان Auchan، غير المدرجة أسهمها في البورصة، والمملوكة بأكملها تقريباً لعائلة واحدة (هي عائلة موليز)، هي، بسبب ذلك، أقل رأسمالية من مجموعة كارفور Carrefour، المدرجة أسهمها، ومنذ زمن بعيد، في مداولات البورصة، ما جعلها مصدر ربح (ولكن بنسبة أقل منذ بعض الوقت) للملايين من المدخرين مالكي أسهمها، من دون علمٍ منهم في الأغلب، عبر أموال تقاعدهم أو أموال التأمين على حياتهم؟ يحدث لي، بوصفي مستهلكاً، أن أتردّد على مخازن هذه المجموعة أو تلك. ولم ألحظ، يوماً، أي فرق...

هذا لا يحول دون أن يكون السائل مصيباً بشأن نقطة مهمّة: لقد أصبح حمل الأسهم ظاهرة شائعة، في هذه العقود الأخيرة، لا بل صار ظاهرة اجتماعية. ولكن هل يغيّر هذا الأمر شيئاً في جوهر المسألة؟

أشاطركم الرأي بأنه يغيّر شيئاً ما، ولكن ليس بالضرورة ما نحسب أنه يغيّره. حاولوا أن تتذكّروا ذلك الخطاب الذي طالما قرأناه، قبل ثلاثين عاماً، في صحافة اليمين: «إنّ التعارض بين الرأسمالية والاشتراكية بات أمراً متجاوَزاً. فما يُعوّل عليه لم يعد هو مالك المنشأة، بل من يديرها - ليس مالك الأسهم أو الدولة، بل المتعهّد (المُباشِر)! لم تعد الملكية هي الأساس، بل العمل! لم يعد

= يكون هذا الاختلاف موجوداً بالفعل من دون أن يغيّر شيئاً في حقيقة أن المساهمين، في الحالتين، هم الذين يمتلكون المنشأة، وهم الذين يتقاضون أرباحها، وهم الذين يعينون المسؤولين فيها. هذا فضلاً عن أنّ هذين النموذجين لم يكفّا، منذ عشرين عاماً، عن التقارب - لصالح النموذج الأنكلوساكسوني. من وجهة النظر هذه، يبدو التمييز **الزمني** الذي يقترحه ألان مينك Alain Minc (بين الرأسمالية المدبّرة - managérial - والرأسماليّة الموروثة - Patrimonial) أشدّ وضوحاً وأكثر راهنية من التمييز **الجغرافي** الذي انطلق منه ميشال ألبير (ألان مينك، www.Capitalisme.fr، منشورات Grasset، ٢٠٠٠). الرأسمالية المدبّرة هي رأسمالية رؤساء المنشآت التي سادت خلال (السنوات) «الثلاثين المجيدة». أما الرأسمالية الموروثة، فهي رأسمالية المساهمين التي تتجه اليوم إلى تحقيق الغلبة. ولكن في الحالتين تبقى **الرأسمالية** هي الرأسمالية.

المساهم بل المدير!» والحال أن المديرين كانوا موجودين بكثرة في الغرب كما في الشرق، فلا بدّ إذا من تقارب النظامين. . . هذا ما كان يُسمّى آنذاك بنظريّة التقارب. وبدا أنّ ما زاد التهافت على تقبّلها، في هذه الحالة، هو أن حمل الأسهم، في الغرب، كان ظاهرة تميل إلى الانتشار، تماماً بموازاة الجهود التي كانت الاشتراكية، في الشرق، تبذلها لتحديث نفسها، عبر إعطائها رؤساء المنشآت هامشاً، ولو ضئيلاً، من الاستقلاليّة. فإذا أصبح حمل الأسهم ظاهرة متفشيّة اجتماعياً، وإذا ازداد هامش الاستقلالية الإدارية للمنشآت في ظل الاشتراكية، فكيف إذاً للنظامين أن يبقيا متعارضين؟ كان من البديهي إذاً أن يميل الناس إلى ارتقاب المُرتَقب: التقارب الحاسم على مستوى إدارة المنشآت بين الشرق والغرب!

وشهدنا فعلاً أن شيئاً من هذا لم يحدث. فقد شهدنا في الشرق نظاماً مالَ إلى الفساد قبيل الانهيار الكبير، وفي الغرب نظاماً تابع نموّه، لكن سرعان ما هبّ مالكو الأسهم فيه إلى تذكير المباشرين والمديرين بأن السلطة الفعلية ليست في يدهم: ففي نظام رأسمالي يخضع الاقتصاد للمُلكيّة، وليس العكس. أما تشريك socialisation رأس المال، فقد حدث بالفعل، من خلال أموال التعويضات الاجتماعية وصناديق التقاعد والتأمين على الحياة، وغيرها. قد يودّ البعض، وإلى يومنا هذا، أن يرى في هذا التشريك «تملكاً جماعياً لوسائل الإنتاج»، من شأنه أن يمثّل انتصاراً، بعد الممات ومحفوفاً بالمفارقات، يحرزه ماركس في البورصة.[1] أن يكون هذا التشريك قد حدث فعلاً، هو أمرٌ لا يرقى إليه الشك. لكنّه لم يؤد إلى أي اختفاء للرأسمالية! لا بل ما حدث هو عكس ذلك تماماً: لقد غدا رأس المال أكثر فأكثر تشاركاً، ولكن، أقلّ فأقلّ اشتراكية! لماذا؟ لأن الشبّان، وهم غالباً من ذوي الكفاءة والاستقامة، الذين يديرون أموال التعويضات وأموال SICAV (شركات استثمار رأس المال المتغيّر)، تحرّكهم مقتضياتٌ

---

(١) انظر فيليب مانيار Philippe Manière، **ماركس في البورصة. عندما يصنع مالكو الأسهم الثورة**، منشورات Stock، ١٩٩٩.

للمردوديّة أكثر إلحاحاً من مقتضيات الرأسمالية العائليّة العريقة! فكما ألمحتُ منذ قليل، إنّ هاجس البقاء (الدوام) يتغلّب على هاجس الربح في المنشآت العائلية. فإذا انخفض الربح قليلا، لن يشكّل انخفاضه كارثة. أمّا متعهّد أموال **SICAV** فلا يشعر بأن دوام المنشأة هو هاجسه. إنه يبيع ويشتري آلاف الأسهم كلّ يوم، ومن أسواق العالم قاطبة. وإذا كان يحقّق ربحاً في منشأتك قدره ١٢ في المئة وتسنّى له أن يرفع هذه النسبة إلى ١٥ في المئة في منشأة أخرى، فسوف تجد صعوبة بالغة في استبقائه لديك! هذا لا يعني بالضرورة أنه عديم الإحساس أو لئيم. إنه يؤدي عمله، وهو يتقاضى راتبه لكي يؤدي عمله الذي يقضي، في حالته، أن يحقّق الحدّ الأقصى الممكن من الربح بغيةَ زيادة حجم رأس المال أو دخل الملايين من المتقاعدين (ليس فقط الأميركيين منهم) والمدّخرين. أمّا أن يكون من شأن هذا أن يؤدي إلى شططٍ وانحرافات، فأمرٌ غير مستبعد كما نعلم جميعاً. ذلك أن العولمة هي أيضاً غلبة المال - **financiarisation** (ويبدو لي أن ماركس كان قد توقّع مثل هذا الأمر: أي غلبة نمو رأس المال المالي على رأس المال الصناعي)، بكل ما يمثّله هذا الطابع من المخاطر. فأن يطلب من منشآتنا أن يكون «عائد الاستثمار» بنسبة ١٥ في المئة هو أمر غير عقلاني، إلاّ بتزوير الحسابات: وأمامنا المثل على ذلك في «أنرون» (Enron) وقضيّة أندرسون (Anderson) وقضيّة فيفاندي (Vivendi)... إذاً هل ينبغي لنا الاتكال على حسن تدبير من يتولون إدارة الأعمال عندنا؟ أنا، شخصياً، أميل إلى التحفّظ! فالأجدى أن نقيم عدداً من الحواجز الواقية، التي قد تنبثق عن هيئات مستقلّة (على غرار هيئات الرقابة وغيرها)، والتي ستحتاج، هي أيضاً، واليوم أكثر من أمس، إلى حدود قانونية متجدّدة، وإذا أمكن ذلك، على مستوى العالم أجمع.

بالاختصار يبقى حمل الأسهم، مهما تباينت صيغة هذا النظام (سواء كانت مدرجة في مداولات البورصة أم لا، وسواء كانت عائلية أم لا، ثابتة أم متغيرة)، هو العامل الجوهري في الاقتصاد الرأسمالي. إنّه يفسّر جزءاً من فعاليته - عبر سهولة تداول رؤوس الأموال وسهولة حركتها -، ولكن يفسّر أيضاً جزءاً من مخاطرها، وخاصّة بالنسبة للأشد فقراً، لمن لا يمتلكون شيئاً، أو في الأقل لا

يمتلكون رأس مالٍ من أي نوع (البروليتاريين، كان ماركس يقول). ليس كل الناس من حملة الأسهم. ولكن حتّى لو صار الناس جميعاً من حملة الأسهم فإنّ هذا لن يخرجنا من نظام الرأسمالية، ولا من حاجتنا إلى السياسة!

كنت موظفاً مؤهلاً من الدرجة الأولى في إحدى الشركات المتعدّد الجنسيات. قبل ثلاث سنوات أردتُ أن أعمل بمفردي وبحسب مؤهلاتي: فأنشأت شركة صغيرة خاصّة بي. والحال أنني منذ ثلاث سنوات أعمل أكثر مما كنت أعمل في السابق، وأجني أرباحاً أقلّ مما كنت أتقاضاه كراتب. . .

هذه، يا سيّدي العزيز، مشكلة خاصّة بك، وليست مشكلتي! كان يسعك أيضاً أن تدخل سلك الرهبنة أو أن تنصرف إلى تربية الماعز في أرياف كورسيكا أو أن تطلق رصاصة على صدغك: فلن يؤدي شيء من هذا إلى تغيير طابع الرأسمالية قيد شعرة! عندما أقول إن تحقيق الربح هو الغاية الغالبة في منشآتنا، على مستوى العدد الأكبر منها، فأنا لا أفترض بذلك أنها قد تكون بالضرورة غاية الأفراد الذين يؤسسونها أو يعملون على إدارة أعمالها. أنتَ لستَ منشأتك. من الجائز أن الثروة لم تكن غايتك أنت، كفرد: فربّما أنشأت منشأتك الخاصّة حباً بالاستقلالية، أو طلباً للمغامرة أو السلطة، لا أدري بالضبط. . . ولكن ما إن أصبحت ربّ عمل مالكاً (ولنفترض أنك المساهم الوحيد)، فإنّ غايتك أصبحت حكماً هي غاية منشأتك. ولكن، من جهة، هذه المنشأة تحتاج إلى تحقيق الربح لكي تنمو؛ ومن جهة ثانية، لن يغيّر هذا الأمر شيئاً لا من العقلانية الماثلة في صلب النظام ولا من الغاية الغالبة، على مستوى بلدنا أو على مستوى العالم بأسره، في منشآتنا.

ويصحّ هذا على نحو أوضح فيما يعني أرباب العمل الأجراء. فلنسلّم جدلاً بأن الهدف من منشأتهم، كما هي الحال في معظم الأحيان، هو تحقيق الربح. لكن هذا لا يعني أن لا غاية لمن يديرها، هو كفرد، إلاّ الربح. آمل ألاّ تكون غايته هي الربح وحسب! لقد قلت في السياق منذ قليل: إنّ الفرد الذي يضع المال فوق كلّ شيء، هو من نسمّيه بالبائس. ذلك أن منطق الأوليات الذي هو منطق المنشأة، لا يلغي تراتب الأسبقيات الذي يؤمن به الفرد.

أخيراً، أقول لك إنّ ثلاث سنوات هي فترة قصيرة نسبياً. فهل كنت لتؤسّس منشأتك الخاصة لو كنت مقتنعاً سلفاً بأن كسبكَ منها سيكون حتماً أقل من الراتب الذي كنت تتقاضاه حين كنت أجيراً؟

ربّما لا. ولكنني خاطرتُ...

تلك هي روح الرأسمالية، ومصدر قسطٍ من فعاليتها. ولكن دعنا لا نجعل من ذلك مبرّراً أخلاقياً لها. فالاستثمار ليس إثماً كما أنه ليس فضيلة. إنه مخاطرة محسوبة. والسوق ليست ملهىً للقِمار كما إنها ليست نهراً هادئ المياه طويل المجرى. والحال أن السوق هي التي تحسم الأمور في آخر المطاف.

ثمّ قد يكون هناك شيء آخر. أنا لا أنكر عليك الحقّ في أن تخاطر. ولكن ألا تعتقد في مثل الظروف التي نشهدها، أن الأجراء لا يخاطرون؟ الحياة، بما في ذلك الحياة الاقتصادية، خطرة وقاسية وجائرة. ليس أكثرنا اتصافاً بالفضيلة هم من يكسبون، بل أكثرنا فعالية... أو أكثرنا حظّاً. غير أنّ هذا لا يدعونا إلى التخلي لا عن الفضيلة، ولا عن الفعالية.

المضاربة في البورصة، أليست أمراً لاأخلاقياً؟

«المضاربة في البورصة»، أسأل في قرارة نفسي إذا لم تكن العبارة مجرّد حشو لغوي... البعض يستثمر على المدى الطويل، والبعض يقوم بعمليات بيع وشراء شبه يوميّة... ولكن، في آخر الأمر، كلّ هذا ليس سوى مضاربات تقوم على ارتفاع (أو أحياناً، انخفاض) هذه الأسهم أو تلك! الواضح أنه أمر غير أخلاقي (أي تنتفي عنه الصفة سلباً أو إيجاباً). ولكن لِمَ يكون لاأخلاقياً؟ إنه استثمار كسواه، والفرق أن فيه مخاطرة أو ربحاً (في المبدأ، وكلّما طال أمده) أكثر من معظم الاستثمارات الأخرى... إنّ السؤال الفعلي يتعلّق فيما إذا كانت البورصة مفيدة للاقتصاد. لهذا الغرض عليكم بسؤال الخبراء. ولكني، في حدود ما أعلم، لم أسمع يوماً أن أحدهم طالب بإلغاء البورصة...

عندما ترتفع أسعار الأسهم في البورصة على نحو لافت، يتداعى البعضُ إلى بيان الفضيحة: إذ يندّدون بمن «يَثْرون وهُم نيامٌ». وعندما تنخفض على نحو

ملحوظ، يحتجّ آخرون، أو هؤلاء إياهم، على «المليارات التي تبدّدت كالدخان»؛ «هذا خير برهان، يقول هؤلاء، على أن الرأسمالية لا تحسن الأداء وأنها لاعقلانية ومدمّرة. . .» تُرى ما الذي يصبون إليه؟ أن ترتفع أسهم CAC 40 بنسبة ٢ إلى ٤ في المئة سنوياً؟ فهذا الضرب من الاستثمار موجود، ولكن ليس في البورصة: إنه ما يُسمّى بدفتر التوفير فئة أ.

دعوا الهزل جانباً. إن وظيفة البورصة تقوم على تجميع رؤوس الأموال. وكلّ اقتصاد رأسمالي يحتاج إلى البورصة. هذا لا يحول دون كونها مسرحاً لتبدّد الأموال و«الحيوية اللاعقلانية للأسواق»، وأزمات الهبوط الحاد والمفاجئ، والتقلّبات الحادّة للأسعار، وأحياناً جرائم الخبراء أو الفضائح. كما لا يحول، وهذا هو الأسوأ، دون الضغوط الهائلة التي تتعرّض لها المنشآت، وهي ضغوط قد يتضح أنها ذات آثار مدمّرة، اجتماعياً، من دون أن تكون مبرّرة اقتصادياً. أجل كلّ هذا تشهده البورصة، ويدعونا إلى التنبّه والحذر. ولكن إذا ألغيت البورصة، أين نجد رؤوس الأموال الضروريّة للاستثمار، أي لإحراز النموّ؟

غالباً ما توصف البورصة بأنها لاعقلانية. وهذا خطأ شائع. ففي البورصة، كما في أي مكان آخر، كلّ الأمور عقلانية - من دون أن يعني هذا حكماً أن كلّ الأمور معقولة! ذلك أن السيكولوجيا، والهوامات والشائعات ونوبات الفزع، ليست أقل عقلانية من سواها. جل ما في الأمر أنه يصعب أحياناً توقّعها والتحكّم بها. البورصة، إذا أذنتم لي بهذا التشبيه مرّة أخرى، هي أشبه بالأحوال الجوية: كلّ شيء فيها عقلاني، ولا شيء يمكن توقّعه (إلاّ على المدى القصير جداً). وكل شيء فيها قابل للتفسير ولكن بعد فوات الأوان. وهذا ما يجعل الأمر مثيراً للاهتمام (بكل معاني الكلمة) ومحفوفاً بالمخاطرة. . . إنها نظام فوضوي، بالمعنى الذي يقصده الفيزيائيون من هذه العبارة. غير أنّ فوضاها (النظاميّة) لا تلغي فعاليتها.

وماذا عن صناديق (أموال) التعويضات؟

هذه المشكلة لا تعنيني هنا. . . ومع ذلك يُدهشني أن يجعل منها البعض

ضرباً من المحرّم. فالمسألة مسألة فعالية، وليست مسألة لاهوت! إذا كانت صناديق التعويضات تعيننا على تمويل متطلّبات التقاعد، فلِمَ لا؟ وإذا كانت تستطيع الإسهام بوقف استملاك منشآتنا من قبل رؤوس الأموال الأنغلوساكسونية، كما بات يحدث اليوم أكثر فأكثر، فلِمَ لا؟ هل تقدر على ذلك؟ لست أنا من يقرّر بهذا الشأن. اسألوا الخبراء.

إذ كان صحيحاً انه لم يعد هناك، ولن يكون هناك، بديل للرأسمالية، ألا نكون قد بلغنا حقاً، كما قال فوكوياما، نهاية التاريخ؟

طبعاً لا! إن فكرة نهاية التاريخ ليست عبثيّة في ذاتها. ففي اليوم الذي تزول فيه البشريّة، وهو أمر قد يحدث (أو سيحدث حتماً: ففي مهلة لا متناهية، كلّ الممكن يغدو واقعاً؛ والحال أن زوال البشرية هو أمر ممكن بالتأكيد. . .)، في ذلك اليوم، إذاً، تكون نهاية التاريخ، بالمعنى الفعلي. غير أنها النهاية الوحيدة للعالم التي تبدو لي محتملة: لم نبلغها بعد، وهذا أمر يسعدنا! بالمقابل، يبدو لي الحديث عن «نهاية العالم» قبل نهاية البشريّة، أمراً غير مقبول. هذا المعنى يرقى، قبل فوكوياما بزمن طويل، إلى هيغل. غير أنّه لا ينفصل، لدى هذا العبقريّ العلاّمة، عن مفهوم غائيّ للتاريخ: ذلك أن التاريخ، منذ بدايته، له نهاية (بمعنى الغاية: الهدف، المعنى) قد يبلغها. نهاية التاريخ ليست عندما لا يعود يحدث شيء، فهذا أمر مستحيل بالطبع، بل هي كلّ ما يحدث بعد بلوغ الهدف (مثلاً الدولة البروسية لدى هيغل، أو الديموقراطية الليبرالية لدى فوكوياما) ولكنني، في الحقيقة، لا أؤمن بأن التاريخ له نهاية! ولا أعرف، شأن سبينوزا، إلاّ أسباباً فعّالة. وعليه، إذا كان ليس للتاريخ نهاية (ليس له هدف)، فمن المستبعد أن يبلغها: إذ ذاك لا يعود لنهاية التاريخ أي معنى.

سوى ذلك، أعتقد أن مفهوم «نهاية التاريخ»، حتّى بالمعنى الاعتيادي، لا جدوى منه. لا أحد يعلم في أي عالمٍ سوف يحيا أحفاد أحفادنا. في ظل ديموقراطية أو في ظل ديكتاتورية؟ في حالٍ من الوفرة أو في حال من التقشّف؟ في بلد مستقل أو في بلد خاضع؟ في ظل السلام أو في ظل الحرب؟ في ظل اقتصاد رأسمالي؟ أم جماعيّ؟ أم في ظل نظام آخر؟ لا يسعنا أن نعلم. التاريخ

مستمرّ، وهو يبقى ما كان عليه على الدوام: غير قابل للتوقّع، خطر، ومثير للفضول. والاعتقاد بأننا بلغنا نهاية التاريخ، هو من قبيل طمأنة النفس أو التغافل من دون خشية!

أجد مشقّةً في فهم الفرق الذي تقيمه بين الأخلاق (moral) والأخلاقيات (éthique). أليس الحبّ أخلاقياً؟

لا، لأنه لا يمكن تتطلّبه! لقد قرّر كانط أنّ «الحبّ هو شأن المشاعر لا الإرادة؛ فأنا لا أقوى على الحبّ لأنني أريد أن أحب، كما لا أقوى عليه لأنه ينبغي لي أن أفعل؛ ما يعني أن واجب الحبّ هو لغوٌ عديم المعنى».[1] إذا كفّت امرأتك عن حبّك، فما جدوى أن تقول لها: «يجب أن تحبيني»؟ الحبّ لا يتعلّق بالإرادة. والحال أن الأخلاق هي جملة الفروض غير المشروطة commandements inconditionnels التي يفرضها المرء على نفسه، أو تلك التي نعتبر أنها تفرض نفسها، أو يجب أن تفرض نفسها، على نحوٍ جامع (أي ما يسمّيه كانط «الأمر المطلق» - impératif catégorique). الحبّ إذاً يحتلّ موقعاً فيما وراء الأخلاق. إنه روح الأناجيل، كما ذكرتُ في سياق محاضرتي، كما لخّصه ببراعة القديس أغُسطينُس: «أَحِبّ وافعل ما تشاء». بهذا المعنى لا وجود لأخلاق إنجيليّة؛ فليس ثمّة سوى أخلاقيات إنجيليّة.

طبعاً هذا لا يعني أنّه لاأخلاقيّ أن تحبّ. فالحبّ يذهب إلى أبعد من الأخلاق، غير أنه لا يُلغيها، ولا يخالفها: إنه يكمّلها. لا يُلغيها: بل يتمّمها.

لنأخذ مثلاً. تشاهدون أمّاً شابة ترضع وليدها. فتسألونها: «يا سيّدتي، لِمَ ترضعين هذا الطفل؟» وتخيّلوا أنها تجيبُ قائلةً: «إني أرضعه لأسباب أخلاقيّة؛ إذ أعتبر الأمرَ واجباً عليّ». عندئذٍ، لا شكّ في أنّكم ستردّدون في سرّكم قائلين: «بئس الأمّ وبئس الطفل!» لكنّ الحقيقة هي أنها ترضعه بدافع الحبّ، وهذا خيرٌ لها وله.

---

(١) **مذهب الفضيلة**، المقدّمة، ١٢، «في حبّ البشر»، ص ٧٣-٧٤ من ترجمة فيلوننكو، منشورات Vrin، ١٩٦٨. التشديد من كانط.

وأي عبارة هي أشدّ قسوة من عبارة «الواجبات الزوجيّة»؟ فعندما يكون الحبّ موجوداً لا يعود ثَمَّ حاجة إلى الأخلاق. الحبّ يكفي وهو خيرٌ منها.

نحن لا نحتاج إلى الأخلاق إلاّ إذا غاب الحب. ولهذا نحن في أمسّ الحاجة إليها - لأنّ الحب غائبٌ في أغلب الأحيان.

ماذا تقول لنا الأخلاق؟ لا أن نحبّ (فالحب لا يتعلّق بالإرادة)، بل أن نفعل كما لو أننا نحب (فالعمل متعلّق بالإرادة). وهذا ما يسمّيه كانط الحبّ العملي[1] (praxis، باليونانية تعني العمل، الممارسة). الأخلاق هي ظاهِر (semblant) حبّ. والمِثالُ طبعاً هو أن نحبّ قريبنا فعلاً. غير أنّ مثلَ هذا ليس في طاقتنا. ذلك أننا لا نبذل منه إلاّ القليل وإذ نبذله لا نحسنُ الصنيع إطلاقاً! يبقى إذاً أن نفعل كما لو أننا نحب... فتلك هي الأخلاق في حدّ ذاتها.

مثلاً، عندما نحبّ نعطي. ويُقال إنّ الحبّ سخيّ... بلى. ولكن عندما نعطي بدافع الحبّ لا يكون عطاؤنا سخاءً، بل هو حبّ. وعندما نغدق الهدايا على أولادنا، لمناسبة عيد الميلاد، لا نقول في سرّنا: «كم نحن أسخياء!» بل نقول: «كم نحبّهم!» أو قد نقول: «يا لغبائنا!» ولكننا أبداً لا نقول:«كم نحن أسخياء!» الحب يعطي، ولكن عندما نعطي بدافع الحبّ، لا يكون العطاء سخاءً. ما يفضي إلى تعريف للسخاء (الأرْيَحيّة، كفضيلة أخلاقية خالصة) أرى أنه بالغ الدلالة: فأن تكون سخياً (أرْيَحياً) هو أن تعطي من لا تحبّهم. مثلاً أن تعطي طعاماً للجائع؛ أن تعطي مالاً للبائس...

كلّ هذا حسنٌ. ولكن أين نتوقّف؟ إذا أعطيت جميع الفقراء، ماذا يتبقّى لي؟ الحبّ ليس في طاقتنا. والأخلاق أيضاً! أن أعطي من لا أحبّهم؟ إطلاقاً، أو أقلّ الممكن! إذاً ماذا نفعل؟ نبتكر القانون من أجل الصلات الموضوعيّة، والتهذيب (الكياسة) من اجل الصلات الذاتية. إذا كنت لا تقوى على السخاء، فاحترم، في الأقلّ، ملكية سواك. وإذا كنت عاجزاً عن احترام الغير، فتظاهر بذلك على الأقل: قل له «عفواً» إذا صدمته، وقُل له «لو سمحت» إذا طلبت منه شيئاً،

---

(١) **نقد العقل العملي**، «في دوافع العقل الخالص العملي»، المذكور، ص ٨٧.

و«شكراً» إذا أعطاك. محاكاة الاحترام والامتنان اللذين نفتقدهما. محاكاة الأخلاق، في غيابها.

القانون والتهذيب يحاكيان الأخلاق (أن تكون مهذباً وأن تحترم الشرعيّة، هو أن تفعل كما لو أنك فاضل)؛ والأخلاق تحاكي الحب (أن تكون أخلاقياً هو أن تفعل كما لو أنك تحب). قد يسأل أحدكم: «ولكن، متى نكفّ، في هذه الحال، عن التظاهر؟» في حالتين، وربّما في حالتين فقط: عندما نفعل بدافع الحبّ، وهذا ما أسميّه الأخلاقيات، أو عندما نكفّ عن التظاهر، وهذا ما اسميّه البربريّة.

ليكن معلوماً أن المجتمع الذي يتقيّد فيه الناس حرفياً بالقانون وأصول التهذيب لهوَ مجتمعٌ يحلو العيشُ فيه. غير أنّه سيفتقد، في هذه الحال، ما هو جوهري، الذي هو الحبّ، ومحاكاته الأقرب، التي هي الأخلاق. إنّ الشهوة لتشكّل «نظاماً مذهلاً» كان بسكال يقول، و«كلوحة إحسان».[1] غير أنها مجرّد لوحة - مجرّد محاكاة. فالمجتمع الذي يتقيّد فيه جميع الناس باحترام القانون وأصول التهذيب، هو مجتمع يُحسِن تسيير أموره. ولكن لن ينجو أهله من اللعنة، بحسب بسكال. أمّا نحن فنقول أنّ أهله لن ينجوا من الضياع. فلا القانون ولا التهذيب هما المنجّيان، ولا حتّى الأخلاق. بل الحبّ. حول هذه النقطة أحيلكم إلى ما كتبه سبينوزا. لقد أُثِرَت عنه، هو الذي لم يكن مسيحياً أكثر مما أنا مسيحيّ، هذه العبارة التي كتبها عن يسوع المسيح: «لقد حرّر تلاميذه من قيد الشريعة، لكنّه أكّدها وحفرها إلى الأبد في حبّات القلوب».[2] لم يأت المسيح لينقض بل ليكمّل. وهو لا ينبئنا بأن الشريعة فقدت قيمتها كلّها. بل لعلّه يقول: «ما كنت تفعله في السابق بدافع الواجب (بدافع احترام شريعة الأخلاق)، افعله من الآن فصاعداً بدافع الحب». وطوبى للذين يتمكّنون من ذلك. إذ يبدو لي أنهم قلّة. أمّا الآخرون فتبقى لهم شرعة الأخلاق. أمّا الذين لا يسعهم أن يكونوا أخلاقيين (أي، نحن جميعاً، على الأغلب)، فتبقى لهم شرعة المدينة (القانون).

---

(١) **خواطر**، ١١٨-٤٠٢.

(٢) **مبحث في اللاهوت والسياسة**، الفصل ٤، ص ٩٣ من ترجمة آبون **Appuhn**، منشورات -GF **Flammarion**، ١٩٦٥.

الأخلاقيات خيرٌ من الأخلاق. والأخلاق خيرٌ من القانون. غير أن الأخلاق ضرورية أكثر من الحبّ، والقانون أكثر واقعية من الأخلاق. فإذا كنا لا نقوى على العيش بمستوى «العهد الجديد»، فلنحترم، في الأقلّ، «العهدَ القديم».

ولكن ما الفرق، إذاً، بين النسقين رقم ٤ ورقم ٥، وبين الأخلاقيات والدين؟ فالإله الذي أؤمن به هو إله المحبّة. الأخلاقيات والدين، هنا، هما الشيء عينه!

ربّما كان ذلك صحيحاً بالنسبة للمؤمنين ولمن يحيون بمستوى إيمانهم. أمّا من وجهة نظري أنا، كملحد، فالأمر مختلف تماماً. هل الحب هو الله؟ لكي يكون كذلك، ينبغي للحبّ أن يكون لا متناهياً، سرمدياً، كليّ القدرة... وليست هذه تجربتي مع الحبّ: فأنا لم أعرف سوى أشكالٍ متناهية، واهنة، وفانية من الحبّ... إني مقتنع بأنّ المرء قد يحبّ حتّى الموت. ولكن أن يحبّ ما بعد الموت؟ فلنقل إنه إيمان لا امتلكه...

لقد تحدّثتَ، في مطلع محاضرتك، عن مسألة المعنى بوصفها جوهريّة للحياة الروحيّة... ثمّ تغافلت عن ذكرها مجدداً. فإذا كان الله غير موجود، والخارق (للطبيعة) غير موجود (أي النسق رقم ٥)، فكيف نفكّر في المعنى وفي الحياة الروحيّة؟

من شأن سؤالك أن يشكّل موضوعاً لمحاضرة أخرى... ولكن حسناً، سأحاول أن أطرق بعض السُبُل.

أنتم تعلمون أن عبارة «معنى» يجوز فيها معنيان: كمدلول (مدلول عبارة ما) وكاتجاه أو هدف (اتجاه نهر ما، والهدف من عملٍ ما). وفي هاتين الدلالتين يحيل المعنى على الدوام إلى شيء آخر غير ذاته: فمدلول كلمة ليس هو الكلمة؛ والهدف من عملٍ ما ليس هو هذا العمل. مثلاً، إذا سلك أحدكم الطريق السريعة الجنوبيّة بين باريس ومرسيليا: تكون مرسيليا هي وجهة انتقاله. وقد يسعه المجيء إلى مرسيليا منطلقاً من طنجة أو من بكين أو من نيويورك. فقد تكون هي الوجهة انطلاقاً من أنحاء العالم كلّها. كلّها؟ لا، طبعاً. فثمّة مكان، مكان واحد، لا

تكون فيه مرسيليا هي الوجهة. وهو مرسيليا نفسها: فعندما نكون في مرسيليا لا نستطيع أن نتخذ مرسيلياً وجهة! الوجهة ليست، مطلقاً، في ذاتها. إنها ليست حيث نحن، بل حيث نتجه. وهذا ما أسميته البنية التباعديّة للمعنى: إنه دائماً يحيل إلى شيء آخر غير ذاته.[1] ولهذا لا يمكن بلوغه. المعنى هو دائماً في مكان آخر، فيما نحن هنا. وما من معنى إلاّ لآخر، وما من واقع إلاّ لِعَيْن (بما أن كل واقعي خاضع لمبدأ الهُويّة، الذي هو ليس مبدأً بل الواقعي نفسه). غير أن هذا ليس مبرّراً لترك المعنى. بل مبرّر للإقلاع عن محاولات امتلاكه، كما يُمتَلك رأس مال، أو الإقامة فيه كما قد يجلس المرء على أريكة.

ما من معنى إلاّ لآخر. لذلك فإنّ معنى العمل، إذا عدنا قليلاً إلى النقاش الذي خضناه قبل هنيهات، يجب أن يكون شيئاً آخر غير العمل (المال، الراحة، العدالة، الحريّة...). ولكن إذا طبّق ذلك على أنساقنا الأربعة، فماذا يعني عندئذ؟ عندئذ يعني أن معنى النسق ليس هو النسق. ما يحيلنا إلى ما أسميته، في الخلاصة، بالتراتبين المتقاطعين، التصاعدي والتنازلي. قد يزعم البعض أن معنى الحبّ هو الأخلاق (أن الحبّ، بين الزوجين مثلاً، هو في خدمة الواجب)، وأن معنى الأخلاق هو السياسة (أن الأخلاق في خدمة الدولة)، أنّ معنى السياسة، أخيراً، هو الاقتصاد (أن الدولة في خدمة السوق أو المنشآت). هذا المعنى، الذي يهبط، معنى جاذبيّة الأرض، لن يستدرجنا إلاّ نحو الأسفل: نحو البربريّة، حتّى لو كانت عائلية («النسق الأخلاقي») أو ديموقراطية أو ليبرالية. وهذا ما ينبغي لنا رفضه. في مجتمع علماني لا يصحّ المعنى إلاّ من أجل الأفرادِ وعبر الأفراد: إذ ينبغي له أن يكون خاضعاً للتراتب التصاعدي للأسبقيات، لا للتراتب التنازلي للأوليات. ليس ذلك بالطبع لأن الأوليات كفّت عن التأثير! إنه مُلكُ الأسباب الذي من دونه لا وجود لأي شيء. غير أنّ المعنى، ينتمي إلى مُلك الغايات الذي من دونه لا شيء قد يرضينا.

---

(١) انظر ما كتبته في **مبحث في القنوط وفي الغبطة**، المذكور، الفصل ٥ («متاهات المعنى»)، وخاصّة في الفقرة ٢. انظر أيضاً **حكمة العصريين**، المذكور، الفصل ٥.

عملياً، هذا يعني أن كلّ نسق ينتج شروط إمكان النسق الذي يعلوه مباشرة، ويضفي معنىً على النسق الأدنى منه مباشرة. مثلاً، السياسة من دون اقتصاد هي أمر مستحيل: فإذا لم تكن هناك ثروات منتجة لن تكون هناك لا دولة ولا قانون ولا إعادة توزيع للثروات. ولكن الاقتصاد من دون سياسة، هو، على الضدّ من ذلك، أمر ممكن، لكنه مجرّد من المعنى. فإذا كان الأمر يقتصر على كسب المال من أجل كسب المال، أما كان أمراً من دون جدوى؟

الشيء نفسه يصحّ على النسقين رقم ٢ ورقم ٣. الأخلاق من دون سياسة أمرٌ مستحيل: فما من أخلاق في حال الفطرة. والسياسة من دون أخلاق؟ ربّما كان أمراً ممكناً، غير أنه بلا معنى. فإذا كان الأمر يقتصر على الاستيلاء على السلطة من أجل الاستيلاء على السلطة، أما كان أمراً من دون جدوى؟

وأخيراً، يصحّ الشيء نفسه في النسقين رقم ٣ ورقم ٤. الحبّ من دون اخلاق أمرٌ مستحيل. وهذا برهان فرويد: فلو لم تكن هناك محرّمات (وخاصة تحريم زنا المحارم)، لما كان هناك حبّ؛ ولم تبق إلاّ الغرائز. ولكن ماذا عن الأخلاق من دون حبّ؟ ربّما كان أمراً ممكناً، غير أنه مجرّد من أي معنى. تخيلوا أن ابنتك أو ابنك المراهقين يسألانك: «قل لي يا أبي، أو قولي يا أمّي، ما هو معنى الحياة؟» فهل تتخيّل أنّك ستجيب قائلاً: «معنى الحياة هو أن تؤدي واجبك!»؟ مرحى يا معنى الحياة! الواجب نفسه لا معنى له (فهو لا يهدف إلى أية غاية، كان كانط يقول). ليست الأخلاق هي التي تضفي معنىً على الحياة بل الحب! وهذا ما ينبغي أن نلقّنه لأولادنا. الحياة لا تستحق أن تُعاش إلاّ بمقدار ما نجد فيها أو ما نضفي عليها من حبّ. تلك هي أمثولة سبينوزا العظيمة: فنحن لا نرغب في الشيء لأنه مستحسن، بل نحن نراه مستحسناً لأننا نرغب فيه.[1] وليس لأن للحياة معنى، نحن نحبّها؛ بل بمقدار ما نحبّها تكتسب الحياة معنى.

---

(١) **أخلاق**، ج٣، حاشية الفقرة ٩. انظر أيضاً حاشية الفقرة ٣٩. فهذا ما يتقوّم به مذهب سبينوزا النسبي، مع رفضه لكل نزوع عدميّ. وقد تناولته بشرح مسهب في **القيمة والحقيقة**، المذكور سابقاً.

من شأن الإنسان المؤمن أن يضيف إلى هذا التراتب التصاعدي وصولاً إلى الله. غير أن الملحد ليس مجبراً على التخلّي لا عن المعنى ولا عن الحياة الروحيّة: فالحب يكفيه. قد يعترض أحدكم بالقول إنّ الحب في حدّ ذاته، يفقد، إذ ذاك، معناه. ولن أعترض على هذا القول بمجمله: فلا أحد يحبّ من أجل شيء. ولكن، من جهة، الحبّ لا يوجد قطّ في حدّ ذاته (بما أنه حبّ شيء ما)؛ ومن جهة ثانية الحبّ هو مولّد معنى. صحيح أننا لا نحبّ من أجل شيء ما. ولكن عندما نحبّ، نحيا مِن أجلِ مَن نحبّ. فالحبّ بهذا المعنى ليس ذا غاية بقدر ما هو مولّد غاية (أو هو ليس ذا غاية إلاّ لأنه، في المقام الأوّل، مولّد غاية). فلا هدف له، غير أنه يعطي هدفاً. ولا معنى له، لكنّه يولّد معنى. شعر الحبّ (poièsis، باليونانية تعني الخلق). المعنى غير موجود. ينبغي لنا صنعُه. أولادنا، على سبيل المثال... هل نحبّهم لأن لهم معنى؟ طبعاً لا. بل لأننا نحبّهم تكتسب حياتنا معنى. كلّ حبّ، إذا نظر إليه في حدّ ذاته، لبدا بلا معنى؛ ولكن لا معنى من دون حبّ. ولا حاجة إلى وجود إله ليكون ذلك! لا حاجة إلى نسق رقم ٥! ليس لأن للحب معنى نحبّ؛ بل لأننا نحبّ تكتسب حياتنا معنى. ليس المعنى هو المحبّب إلى النفس؛ بل الحبّ الذي يولّد المعنى.

ومع ذلك علينا التنبّه، وبهذا أختم، إلى عدم السقوط في النزوع الملائكي. الحب يولّد المعنى، غير أنه لا يقوم لا مقام الثروة ولا مقام العدل ولا حتّى (إلاّ في حال الحكيم ربّما) مقام الأخلاق! والتنبّه، بفطنة أكبر، إلى عدم الوقوع في البربريّة. الاقتصاد محدِّد حاسم؛ غير أنه لا يقوم مقام الدولة أو الاحترام أو الحياة الروحيّة. هذه الأنساق ضروريّة، هي الأربعة، وأنا أصرّ على ذلك، وينبغي أن نقاربها في الاتجاهين: وفق التسلسل التنازلي للأوّليّات، الذي من دونه ما من شيء ممكن، ووفق التراتب التصاعدي للأسبقيات الذي من دونه ما من شيء له معنى. وهذا ما لن يفهمه أبداً لا أصحاب النزعة الملائكيّة ولا أصحاب النزعة البربريّة. وهذا ما لا ينبغي للعلمانيين أن يغفلوا عنه. الاقتصاد ليس أخلاقياً؛ الأخلاق ليست مربحة. غير أنّ هذا لا يعني التخلّي عن أيّ منهما! بل هو، على الضدّ من ذلك، مبرّر أقوى للاهتمام بهما، وإيلاء القانون والسياسة، وما بينهما،

كلَّ العناية التي يستحقّانها. وحده النسق رقم ٢ قد يتيح لقيم الأفراد الأخلاقية أن تؤثّر، ولو قليلاً، في الواقع الاقتصادي. ذلك أنّه ينبغي لنا، في آخر الأمر، أن نعمل، ولن نقدر أن نعمل بفعالية إلاّ معاً (أجل، «كلّنا معاً» وبعضنا ضدّ البعض الآخر، في وقتٍ معاً: هذا ما يُسمّى بالسياسة) ووفقَ قوانين.

وماذا عن دولة الرعاية؟ أليست هي المسؤولة عن الانحطاط في فرنسا؟

دولة الرعاية قد تكون هي أفضل المُرتجى؟ ولكن ألا تجدون أنها أجمل من أن تكون حقيقة؟ الأحرى أن نتحدّث عن دولة فاعلة، عادلة ومسؤولة. لقد ذكرتُ في سياق محاضرتي ما معناه: أننا كلّما ازددنا وضوحاً في مقاربة الاقتصاد والأخلاق (قوة الاقتصاد، ووهن الأخلاق)، ازددنا تطلباً في مجالي القانون والسياسة. شريطة ألاّ نخلط بين هذا التطلّب، الذي يطاول أيضاً كلّ فردٍ منّا (بوصفنا مواطنين)، وبين نزوعٍ متمادٍ لتجريم الدولة أو من يدبّرون شؤونها. كأننا بذلك نقنص السهولة قنصاً! ذلك أن دولة الرعاية (L'Etat - providence) أمرٌ جيد جداً إذا كنا نمتلك وسائل قيامها. غير أنّ الدولة وعاء المكبوتات، والدولة العُذْر، بدأت تبلي بلاء حسناً! غير أنّ غياب حسّ المسؤولية لدى الأفراد، بدأ يبلي بلاءً حسناً! في إحدى محاضراته، سرد جان لوي سيران (Syren) الطرفة التالية والتي أقسم لي أنها صحيحة. حدث ذلك في جامعة بورغوني، في قسم العلوم الاقتصاديّة. إليكم القصّة كما رواها بنفسه:

«سألت طالبة خلال حصّة الدروس التطبيقيّة عن المحاضرة التي ألقيت أثناء حصّة الصباح، فاتضح أنها غير قادرة على استذكار ما هو نمط التنافس المثالي. فقرّرنا أن نستعيد فحوى المحاضرة من البداية من خلال مثلٍ بسيط. «أنتِ مربيّة ماشية في (منطقة) مورفان (Morvan) حيث تغالبين ظروف العيش - كان هذا قبل إقرار المنح للعلفِ وللأراضي على أساس الهكتار، وغير ذلك. جيرانك يعيشون في ظروفٍ مماثلة. ومع ذلك يعمد أحدهم إلى زراعة البطاطا، وبمضيّ ستة أشهر، تلاحظون أنه بات يقود سيارة فخمة، ويجري ترميمات على منزله، وينشئ حوض سباحة في حديقته. . .» فأطرح السؤال على الطالبة: «ماذا تفعلين؟»

وحيث توقّعنا أن الإجابة ستكون: «أزرع البطاطا بدوري»، جاءت الإجابة المذهلة كالآتي:

- أعاند وأبقى على حالي!
- لماذا؟
- لأنّ الأمور تبقى على حالها: هناك من يمتلك الكثير وهناك من لا يمتلك كفاف حاجته!»

بلى، هناك دائماً فرصة للعناد، وإبداء الغيظ، والاحتجاج... أحياناً يكون مثل هذا التصرّف مشروعاً. وقد يكون، في الأغلب، ضرورياً. غير أنه، في آخر المطاف، غير كافٍ، على الأقلّ ليس بالنسبة للجميع. فهذا التصرّف لا يقوم مقام الاقتصاد (قبل توزيع الثروة، يذكّر سيران قائلاً، يتعيّن أولاً إنتاجها). كما أنّه مبتسر كسياسة. فأن تسهر الدولة على العدل والحرية وحماية الفئات الأضعف، هو أمرٌ من صلبِ وظيفتها. غير أنّ هذا لا يعفي الأفراد، بأي حال من الأحوال، من بذل أفضل المستطاعِ في الجوانب المترتبة عليهم. دعونا لا نتكل على الدولة في حلّ جميع مشاكلنا. التبعية شقاء. والمعونة أهون الشرّين. غير أنها ليست الترياق العجيب! خاصة وأن موارد الدولة محدودة هي أيضاً. لقد ارتفع الدين العام، في بلادنا، إلى الضعفِ تقريباً، بين العامين ١٩٩٥ و٢٠٠٣. ويبشّروننا أنه سيتجاوز المليار يورو في العام ٢٠٠٤، أي ما يوازي ٤٠ ألف يورو لكل فرنسيّ عامل! ستكون تركة ثقيلة بالنسبة لأولادنا. ولا يسعنا أن نورثهم المزيد! وإلاّ كانت أنانية من قبلنا وليس تكافلاً عبر الأجيال. وإلاّ كانت جوراً أو تعامياً من قبلنا وليس إنصافاً على الإطلاق.

دعونا لا نثبّت زعمَ فردريك باستيا **Frédéric Bastiat** الذي كان لا يرى في الدولة سوى «خرافة اجتماعية عظيمة يحاول كلّ واحد منا من خلالها أن يحيا على حساب الآخرين جميعاً».[1] إنّ مصير الأمة في ديموقراطية منوطٌ

---

(١) فردريك باستيا (١٨٠١-١٨٥٠)، **ما يُرى وما لا يُرى**، منشورات Romillat، ١٩٩٤، طبعة جديدة. يُذكر أن باستيا هو أحد روّاد (صحيحٌ أنه شبه منسيّ في فرنسا، غير انه ما زال مقروءاً على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأميركية) مذهب الليبرالية المغالية.

بالمواطنين: ذلك انّهم، هم، المسؤولون، في المقام الأول، بمن فيهم القادة الذين انتخبوهم. إنّ «انحطاط» فرنسا[١] ليس محتوماً. كما أنه ليس مستحيلاً. ويعود إلينا نحن أن نقرّر ما إذا كنا نريد الفعل أو الرضوخ، صنع التاريخ أو الانتظار البطيء للحظة تفكّكنا بفعل التاريخ... لا وجود للمحتّم في السياسة، ولكن لا وجود أيضاً لضمانة أكيدة. التاريخُ، بعبارة مقتضبة، مستمرّ، على الرغم من هيغل، على الرغم من فوكوياما، وهو تاريخ مفتوح. الأسوأ يبقى غير مؤكّد. والأفضل غير مضمون. وفي هذا سببٌ وجيهٌ للفعل! لم توجد السياسة لصنعِ سعادة الإنسان. غير أنها وجدت لمحاربة الشقاء - وهي وحدها، على مستوى بلدٍ واحد أو على مستوى العالم بأسره، القادرة على أن تكون فعالة بهذا الاتجاه. ما من عناية سامية، حتّى لو كانت رعاية الدولة. وما من مقدّر محتوم أيضاً. ليس هناك سوى التاريخ الذي هو قيد التشكّل. ليس هناك سوى الفعل. ونزعة الحياد السياسي apolitisme ليست غلطة فحسب؛ بل هي خطيئة.

نصل إلى ختام يومنا هذا... أرى جيداً أن الفكر الذي اقترحته عليكم لا ينطوي على الأجوبة الشافية. كنّا لنفضّل جميعاً أن يكون الاقتصاد أخلاقياً وأن تكون الأخلاق ذات منفعة. فقد يلائم ذلك تطلّعاتنا! قد يكون مذهلاً! غير أن الفكر الذي لا ينطوي على أجوبة شافية ليس خاطئاً بالضرورة. بل إني أرى أنه ينطوي على الكثير من الحوافز إذا عزّ فيه اليقين. إني أقرّ فيما اقترحته عليكم ببعض القسوة التي تلابس الواقع، ببعض التعقيد والصعوبة... «العالم ليس حضانة أطفال» كان فرويد يردّد قائلاً. فما هي حضانة الأطفال؟ إنها مكان يُبذلُ فيه كلّ ما يُمتع الأطفال، لضمان راحتهم وأمنهم... لعلّنا أبعد ما نكون عن ذلك! ذلك أننا لم نعد أطفالاً. ذلك أن الغرض من وجود العالم ليس أن يكون متعة لنا. لذلك نستطيع - لا بل يتعيّن علينا - تحويله. ولكي يتحقّق لنا ذلك علينا

---

(١) لقد شاعَت العبارة مؤخراً بفضل نيكولا بافيريز Nicolas Bavérez من خلال كتابه المقلق والمثير في وقتٍ معاً: **فرنسا التي تسقط**، منشورات Perrin، ٢٠٠٣ (انظر بخاصّة الفصل الثالث، «من الأزمة إلى الانحطاط»).

أولاً أن نعقله كما هو من دون توهّم. ليس من عادة الواقع أن يكون مرضياً. فكيف يكون الفكر الحقّ مرضياً؟ هذا ما أسميته، قبل قليل، بالمأسوي، بالمعنى الفلسفي للعبارة - لا بمعنى الحزن أو الدراما، بل للتدليل على فكر لا يتغافل عمّا يمثّله الواقع من حقائق غير مرضية، فكرٍ لا يختلق حلولاً مزيّفة، فكرٍ لا يسعى لا وراء المواساة ولا وراء الطمأنة، فكرٍ لا يقترح علينا، نهائياً، إلاّ الشفافية والشجاعة. لِمَ ينبغي للحقيقة أن ترضينا؟ لِمَ ينبغي للمستقبل أن يقترن بالرخاء والراحة والرضى؟ هذه ليست سوى بداية (خلافاً لما كنّا نقوله عام ١٩٦٨)، غير أن المعركة مستمرة، ولن تتوقف.

لو كانت الأخلاقيات مصدراً للمنفعة، لكان العالم مصدراً لمتعة عظيمة: فلا حاجة إلى العمل، ولا حاجة إلى المنشآت، ولا حاجة إلى الرأسمالية - وكانت المشاعر النبيلة وحدها تكفي. ولو كان الاقتصاد أخلاقياً، لكانت الحياة مصدراً لمتعة مضاعفة: فلا تعود هناك حاجة إلى دولة أو فضيلة - إذ يكون السوق وحده كافياً. غير أنّ الأمور ليست على هذا النحو. وعلينا نحن أن نستخلص العبر. فلأن الاقتصاد (وخاصة الرأسمالي) ليس أخلاقياً ولأن الأخلاق غير مُربحة - التمييز بين الأنساق - نحن نحتاج إليهما معاً. ولأنهما، معاً، غير كافيين، نحتاج، جميعاً، إلى السياسة!



يعرف العرب الكثير عن فرنسا كبلد، ولكنهم يعرفون القليل عمّا تفكر فيه النخبة الفرنسية اليوم تجاه مجريات العالم المادي والروحي في القرن الحادي والعشرين، التي تفرض بين ما تفرض، سيادة الرأسمالية المتوحشة.

يوصّف المؤلف أندره كونت - سبونفيل الرأسمالية على أنها ليست إبداعاً فردياً ولا مجتمعياً بعينه، كما أنها ليست أيديولوجيا، بل هي مسار تاريخي تشارك فيه الإنسانية، وعليه فإن الرأسمالية من دون أخلاق هي رأسمالية بلا روح أو هدف.

ويحذّر من أن الرأسمالية من دون أخلاق وصفة لانهيار الحضارة العالمية، ويرى أنها تواجه عدداً من الصعاب، أولها أن انتصارها الذي يقول به البعض هو نوع من التوصيف السلبي، فقد فقدت خصمها القوي (الشيوعية) الذي كان يوفر لها التبرير السلبي لوجودها. ولأن المجتمعات لا تحب الفراغ، فالمجتمعات الرأسمالية تبحث اليوم عن «عدو» يشكّل نقيضاً لها، وقد تراءى للبعض أن هذا العدو قد يكون المسلمين.

ويقرّ الكاتب بأن المجتمعات الغربية، والمجتمع الفرنسي على وجه الخصوص، قد هجرت السياسة. كما أن هذه المجتمعات تهجر الأخلاق، وتبحث أكثر عن الروحانيات التي لا تجدها في مجتمعها.

ويرى أن المجتمع الغربي المعاصر يبحث عن معنى واحد يبرّر لأي سبب يُجمع المال ويتكدس إن لم يكن له هدف إنساني أكبر من متعة تكديسه و«تقديسه». ويقدّم لذلك تصوّره حول «الأخلاق» في المجتمع الرأسمالي القائم، وقيمة الدِّين في العلاقات الإنسانية. كما يثير عدداً من الأسئلة المصيرية التي تمور داخل المجتمع الفرنسي تحديداً، ويتطرق إلى ما تفكر فيه النخبة الفرنسية اليوم، تجاه كثير من الأحداث التي عصفت بالعالم، ويبحث عن مخرج إنساني بعيد عن المادية البحتة التي تتحكم







